RENOVACIÓN

Nº 75

REVISTA MENSUAL TEOLÓGICA Y DE OPINIÓN



RENOVACIÓN

Editor: Emilio Lospitao
Webs: http://revistarenovacion.es/Revista_Renovacion.html
https://revistarenovacion.wordpress.com
Correspondencia: editorenovacion@gmail.com

Nº 75 - Noviembre - 2019



LA “SACRALIDAD” DE LA ESCRITURA: *EL QUID DE LA CUESTIÓN*

Por “sacralidad”, en este editorial, nos referimos a otros conceptos afines e implícitos, como “inspiración” o “revelación” de la Escritura a pesar de las diferencias de estos tópicos en cada caso.

Así pues, la “sacralidad” de los textos religiosos, de cualquier religión, y la atribución que se le otorgue a cada uno de ellos, es el *quid de la cuestión* que aquí tratamos. Para el judaísmo el texto sagrado por antonomasia es la Torá, los primeros cinco libros de la Biblia hebrea. Para los musulmanes, el Corán; y para los cristianos la suma del Pacto Antiguo (la Biblia hebrea) y el Pacto Nuevo: “La Biblia”. Solo por hablar de los textos sagrados de las tres religiones monoteístas.

Estos textos son considerados “sagrados” por sus devotos respectivos porque estos fieles están convencidos de que “la mano de Dios” estaba detrás del autor humano (el hagiógrafo) cuando este escribió. Es decir, estos hagiógrafos fueron receptores de una “revelación” cognitiva divina, de ahí la inalterabilidad de la Escritura. El Corán es la palabra de Dios “revelada” al profeta Mahoma a través del ángel Gabriel. Los libros de la Biblia hebrea fueron compuestos por muy diferentes autores, pero todos, sin excepción, fueron “inspirados” por Dios. Exactamente igual se les supone a los autores cristianos (Nuevo Pacto). En esta tesitura se encuentra el fundamentalismo tanto judío como cristiano e islámico, que imprime un inmovilismo en todos los ordenes de la vida: social, político, filosófico, científico…

Es verdad que, tanto en el islam como en el judaísmo, siempre ha habido personas pensantes que se distanciaron del literalismo de sus escrituras “sagradas”, desarrollando un análisis filosófico crítico. Así, el filósofo y médico musulmán, Averroes, y Maimonides, rabino y teólogo judío, ambos del siglo XII en al-Andalus (España). En el cristianismo, la Reforma protestante (s. XVI) es representante de una apertura mental y crítica hacia la hegemonía vetusta –y abusiva en aquel momento de la historia– de la Iglesia de Roma. Inició además lo que sería un nuevo paradigma teológico; es decir, fue posible otra manera de entender la doctrina, la eclesiología y los sacramentos mediante una lectura crítica de los textos sagrados. Actualmente, sin embargo, asistimos a un inmovilismo en el ámbito social, político y, sobre todo, teológico, por parte del fundamentalismo cristiano, en especial el cristianismo evangélico, que milita en una involución extraordinaria en el devenir exegético y hermenéutico so pretexto del carácter “sagrado” que otorga a los textos bíblicos. Con esta manera de leer e interpretar la Biblia retroceden al integrismo de los ortodoxos judíos y los yihadistas islámicos. Por eso, esta consideración de “sacralidad” de los textos (sean judíos, cristianos o islámicos) es básicamente el *quid de la cuestión*.

Quien escribe este editorial, durante muchos años, fue un “fundamentalista” sin saber que lo era. Sencillamente afirmaba, como la gran mayoría de los cristianos, que la Biblia era la “Palabra –literal– de Dios”, hasta que nos pusimos a reflexionar y a investigar por qué era *literalmente* la “Palabra de Dios”. Con dicha indagación y el deseo de querer saber, saltas una línea roja: ¡cuestionas implícitamente el dogma de la infalibilidad de los textos sagrados! En cierta ocasión, mientras compartía una sabrosa comida, pregunté a mi contertulio, creyente de mi misma filiación evangélica, si creía histórico y veraz el relato bíblico según el cual Dios habría exterminado a todos los primogénitos del país de Egipto por culpa de su gobernante, el faraón. Sus ojos se abrieron como platos, no daba crédito a mi pregunta, porque con ella estaba cuestionando implícitamente la veracidad del relato bíblico y, por ende, la “inspiración” (sacralidad) de la Biblia. La actitud de mi contertulio refleja de manera viva el *quid de la cuestión* del que aquí hablamos. El 95% (?) de los cristianos, incluidos los líderes que los guían, creen y enseñan este dogma sin haber posiblemente reflexionado nunca e investigado si tal dogma goza de credibilidad crítica alguna. Simplemente se acepta y se interioriza dicho dogma en la vida de fe, y se enseña como un requisito *sine qua non* para ser “cristiano”. Hoy, liberados de ciertos dogmas, como el de la “sacralidad” de la Biblia, nos atrevemos a decir que mientras los cristianos, especialmente los líderes que los guían, se sientan perplejos ante preguntas como la que formulé a mi contertulio, indica suficientemente el infantilismo teológico en el que se encuentran. ***R***

ÁGORA POLÍTICA

Sobre asertividad y empatía

Por
Jorge Alberto Montejo

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

Tras enconados debates por tratar de evitar nuevas elecciones ya sabemos que el próximo 10 de noviembre hay una nueva llamada a las urnas (la cuarta en cuatro años) que se espera ponga algo de orden y concierto en el panorama político español.

Lo cierto es que se abordan estas nuevas y esperadas elecciones en un clima de insatisfacción, desengaño y desconfianza ya que según las últimas encuestas poco parece que vaya a cambiar tras el paso por las urnas. Sea como fuere lo que queda al margen de toda duda es que ***el país necesita un gobierno asentado y estable que esté dispuesto a efectuar las reformas oportunas para la mejora de la situación ciudadana, en muchos casos agobiada económicamente, al igual que las Autonomías y Ayuntamientos locales.***

El caso es que efectuando una mirada retrospectiva y tratando de hallar una posible respuesta al fracaso de las negociaciones entre las distintas fuerzas políticas y su total incapacidad para alcanzar acuerdos que garantizasen la estabilidad política y social no se encuentra otra que el choque entre *egos* de los líderes políticos y en algunos casos su clara animadversión (léase el enfrentamiento **Pedro Sánchez**-**Albert Rivera**, por ejemplo, o **Sánchez- Pablo Iglesias**). En el primer caso parece que hay una cierta inquina personal del histriónico líder de *Ciudadanos* hacia el Presidente **Sánchez** más que otro tipo de cuestiones que pudieran servir de tapadera, tales como el caso del independentismo catalán y que **Rivera** se empeña en la aplicación de tácticas resolutivas que seguramente enquistarían más la de por sí delicada situación que vive la sociedad catalana, escindida entre independentistas y constitucionalistas. No se entiende que *Ciudadanos* que apoyó al *PSOE* hace unos años en la formación de un gobierno estable haya virado ciento ochenta grados y ahora esté enfrentado abiertamente a los socialistas. Cosas de la volubilidad política de un partido que pretendía ser alternativa a la derecha que viene representada desde siempre por el *Parti-*

do Popular, dirigido ahora por **Pablo Casado**.

El enconamiento entre **Sánchez** y el líder todopoderoso de *Unidas Podemos*, **Pablo Iglesias**, es sintomático de que algo no va bien en la izquierda de nuestro país y más todavía desde la reciente incorporación de **Íñigo Errejón** (uno de los cofundadores del ahora denominado *Unidas Podemos*) bajo las siglas de *Más País*. Y es que la ciudadanía de izquierdas se pregunta pasmada cómo es posible el distanciamiento tan acusado entre dos fuerza progresistas que si bien difieren en asuntos puntuales trascendentes (como el caso del independentismo catalán) no hayan sido capaces de alcanzar un acuerdo de Gobierno.

Pienso que el fondo del asunto, más allá de las ideologías políticas, se haya un problema de *egos*, como decía al principio, con carencias tales como la *asertividad* y la *empatía* personal.

La *asertividad* la podríamos definir como ***la forma de saber expresar opiniones y derechos propios efectuando sugerencias de manera nada agresiva y con el debido respeto tanto a la persona como a sus ideas***. Nada de esto, por desgracia, se ha dado en las negociaciones habidas en el intento fallido de prestar apoyos a la formación de gobierno. Y es que cuando lo que se pretende es alcanzar el poder o no perder espacio político nadie está libre de efectuar giros electoralistas, como el realizado por el líder de *Ciudadanos* a última hora en un intento interesado de ganar el favor de sus potenciales electores. Que ha habido falta de *asertividad* es más que evidente. Pero no solo esto, a mi juicio. También hubo carencia de *empatía*.

La *empatía* se define como ***la capacidad potencial que tenemos los seres humanos para tener un cierto nivel de comprensión hacia los sentimientos y actitudes de los demás. Es algo así como saber ponerse en el lugar de los otros, en el pensamiento ajeno***. Pues bien, parece claro que la *empatía* entre los líderes políticos no ha sido, efectivamente, algo así como un "canto de sirena", una melodiosa armonía entre los protagonistas del circo mediático y político por más que la misma encerrase una oculta falta de *empatía*. Más bien, como hemos podido comprobar, todo lo contrario: crispación, envalentonamiento, agresividad y reproches continuos al adversario político. En fin..., ¡todo un triste espectáculo bochornoso! Y es que parece que el *zoon politikón* (término acuñado por **Aristóteles** para referirse a la dimensión social y política de la persona) no acaba de aprender la lección.

Ahora toca esperar los comicios del 10 de noviembre y ver qué nos puede deparar el nuevo panorama político en nuestro maltrecho país. Si como prevén las encuestas, en poco va a variar el resultado de las próximas elecciones y mucho nos tememos que nos encontremos otra vez en el punto de partida, es decir, obstaculización a la formación de gobierno que obtenga la mayoría en votos y escaños parlamentarios. Pienso que *un ejercicio de honestidad política sería otorgar la confianza a la fuerza que consiga mayor representación parlamentaria*. Así debió ser, en mi opinión, en las elecciones del pasado mes de abril y tendríamos ya funcionando un gobierno que con sus virtudes y defectos inherentes al propio sistema democrático permitiría caminar por la senda del *progresismo*. Pero, lamentablemente, y para sorpresa de todos los sectores más progresistas y renovadores de este país, no ha sido así. No es cuestión a partir de ahora de recriminar lo pasado sino de contemplar el futuro político con esperanza pese a los negros nubarrones que se auguran. Veremos. ***R***



Diversas corrientes de pensamiento cruzan los islamismos

Enciclopedia para el actual debate sobre el choque/diálogo de civilizaciones

www.tendencias21.net

El Islam es una ética de vida en comunidad protagonizada por la conciencia. Su cosmovisión se basa en la noción de un Dios único que permea la vida diaria. Dinamismo, multiplicidad y asistematización definen a los islamismos, cruzados por diversas corrientes de pensamiento. El Diccionario del Islam e islamismo, una enciclopedia para el actual debate sobre el choque/diálogo de civilizaciones.

Por
Juan A. Martínez de la Fe

Investigador y ensayista

No es raro encontrarnos casi a diario, en cualquier medio de comunicación, algún término relacionado con el Islam, el islamismo, los musulmanes… Y, en determinadas épocas del año, es fácil encontrar imágenes de celebraciones en las mezquitas, como ocurre con el Ramadán.

Cosa que no ocurre con otras manifestaciones religiosas, si exceptuamos las cristianas y, más concretamente, las católicas. Los judíos suelen pasar desapercibidos y las espiritualidades orientales figuran más como uno de los muy abundantes caminos hacia una verdadera o ficticia senda hacia la paz del espíritu.

Tal redundancia de términos vinculados al libro sagrado del Corán o al Profeta no siempre suponen su correcta aplicación; muy al contrario, forman parte de un, por lo general, amplio mundo vago y difuso, muy lleno de sentimientos encontrados, frases contradictorias y raíces de rechazo hacia lo diferente.

Incluso, si nos remitimos al diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, nos encontramos con definiciones nada definidas, limitándose a unas acepciones muy generales que en poco o en nada ayudan a quienes desean profundizar mínimamente en el tema.

Véase, si no, lo que dice sobre Islam: “1. Islamismo (//religión de Mahoma). 2. Conjunto de los hombres y pueblos que siguen el Islam”. Y si miramos Islamismo, nos encontramos: 1. Conjunto de creencias y preceptos morales que constituyen la religión de Mahoma. 2. Ideología que subyace al fundamentalismo islámico”.

Así las cosas, que se publique una nueva edición del *Diccionario de Islam e islamismo* (Luz Gómez, Editorial Trotta, Madrid, 2019) es una excelente aportación.

Una enciclopedia

Hay que aclarar que no se trata simplemente de un diccionario; casi podríamos decir que es una enciclopedia, porque las entradas no solamente recogen la definición correspondiente, sino que van más allá, aportándonos



Mesquita de Casablanca, Marruecos. Foto: E. Lospitao

una serie de detalles necesarios para la comprensión de los conceptos.

Aquella primera edición del año 2009 ya se hacía eco de las consecuencias sociales y políticas del 11-S. En esta nueva aparición, si bien se mantiene el paradigma bajo el que fue concebida esta obra, tiene ahora en cuenta nuevos fenómenos: las revueltas de la primavera árabe, el incremento de atentados terroristas o la islamofobia que ha surgido en Europa y Estados Unidos.

Las propias instituciones musulmanas han sido obligadas por las circunstancias a responder a los retos provocados por la violencia ejercida en nombre el Islam, mientras que, en no pocos casos, políticos y juristas, entre otros, dando muestras de importantes carencias en el conocimiento del Islam, han facilitado el camino a una deriva social y política marcada por la suspicacia hacia esta religión.

¿Qué pretende abarcar esta obra? Pues aborda el Islam en su expresión contemporánea, presentando una síntesis de los aspectos doctrinales, históricos, sociales, políticos y culturales del Islam, mientras que, por otra parte, incide en su transformación ideológica por el islamismo.

Doctrina e ideología

Como bien explica Luz Gómez, "no asimila Islam e islamismo, sino que explica la tensión entre teología y política que ha caracterizado desde sus orígenes al Islam, y se ocupa en particular de las reelaboraciones doctrinales e ideológicas que se han producido desde finales del siglo XVIII, tanto en términos de reislamización como en términos estrictos de islamismo".

Este planteamiento no está exento de dificultades. No es la menor el hecho de que Islam e islamismo no son signos identitarios estables, con un significado unívoco. Muy al contrario: manifiestan continuidades y discontinuidades acontecidas en el seno del Islam, según los diferentes contextos sociales, políticos, geográficos, culturales o temporales.

Teniendo en cuenta todo esto, el diccionario de Luz Gómez se puede definir como una obra de análisis político-civilizacional; un análisis que, sin duda, ofrece importantes elementos de información y reflexión para el actual debate sobre el choque/diálogo de civilizaciones, de tan viva actualidad.

Este libro es fruto de un esfuerzo académico, brotado de una triple constatación:
1. Hay un creciente interés por el Islam y su transformación política a manos del islamismo.
2. El prácticamente desierto de bibliografía en español.
Y 3. El vacilante uso del vocabulario islámico. No es ajeno a este planteamiento el hecho de que haya unos cinco millones de practicantes islamistas que tienen el español como lengua materna: españoles, mexicanos, argentinos, etc.

Otra peculiaridad de este diccionario es que, además de ser obra especializada sobre el Islam, presentada alfabéticamente, se ocupa también de los procesos de transmisión cultural y de pensamiento referidos al Islam, en su formulación política contemporánea.

Así, en cada entrada, "se define o caracteriza la semántica del término, se describe su desarrollo histórico y conceptual y, cuando procede, se explican sus interpretaciones a manos de las ideologías islamistas".

Por supuesto: aparte del innegable protagonismo que se presta al islamismo árabe, se tiene en cuenta, además, el asiático, el africano, el europeo y el americano. "Y aun siendo inevitable el análisis predominante del Islam sunní en su formulación ortodoxa, el diccionario intenta abordar en su justa medida otras concepciones no menos determinantes hoy: la chií, la sufí, la feminista, la popular".

Un importante apéndice que contiene esta obra es una cronología histórica del Islam político en sus catorce siglos, con especial atención a las últimas décadas del pasado siglo XX y al presente siglo XXI.

Poco más se podría añadir a este imprescindible trabajo, que se completa con unos índices terminológicos, de nombres, personas, dinastías, pueblos y tribus, el índice de topónimos y el de acontecimientos, organizaciones, empresas e instituciones. Quizás, para completar este panorama expuesto hasta aquí, sea oportuno aportar algún ejemplo concreto, por lo que nos detendre-



Foto: Alfred Dielmann.

mos en lo que aporta el diccionario a dos términos ampliamente utilizados y a los que se ha recurrido más arriba, al buscar sus definiciones en el diccionario de la RAE: Islam e islamismo.

I mayúscula

Del Islam (en contra del parecer de la autora, que, fundadamente, opina que, al igual que otras denominaciones religiosas, debe de ir con "i" inicial minúscula, aquí usamos la mayúscula por otros motivos) nos dice el diccionario que "es el estado primigenio de la condición humana, del cual la apartó el devenir histórico; es una realidad eterna e inmutable que Dios ha transmitido a la humanidad a través de sus profetas en repetidas ocasiones, a medida que esta verdad, la Verdad, se iba desvirtuando por el acontecer de los pueblos anteriores a Mahoma". La línea profética de esta religión se inicia con Abraham y culmina con la revelación que recibió Mahoma, el Corán, por lo que este profeta culmen es el Sello de los Profetas, el que cierra o sella la profecía.

Etimológicamente considerado, el término significa ponerse a salvo, a resguardo; también, llegar a estar en paz. Con lo que se está indicando un objetivo, una meta, a la que se llega siguiendo el camino (*sharía*) que Dios restituye a la humanidad mediante la revelación del Corán a Mahoma.

Dicho esto, queda claro que el Islam es, ante todo, una vía, una ética de vida en comunidad protagonizada por la conciencia. Esa comunidad se denomina *unmma* y pertenecer a ella no viene dado por el nacimiento, sino que tiene su fundamento en un acto volitivo por el que el individuo se integra en ella. Visto así, la conversión aquí no tiene sentido, pues se trataría de una vuelta, un retorno a la senda de la Verdad.

Pero es que, además, la tradición ha estipulado que Islam significa sumisión a la voluntad de Dios, mientras que, de sus textos fundacionales, se infiere que es, más bien, la deuda, el pago impuesto por Dios a los hombres para la obtención de la eterna salvación; es, en definitiva, un contrato individual y voluntario por el que el hombre acepta ser garante del legado de Dios y que, una vez aceptado, no permite ser recusado, es decir, objeto de apostasía, algo incomprensible para un fiel.

El creyente está obligado a cumplir lo convenido a través de una serie de acciones que demuestren su acatamiento de la senda de Dios o sharía. En el Islam, creencia y actuación son inseparables, pues se trata de una religión que permea la vida diaria. Esta continua presencia de la religión en la cotidianidad, la basó Mohammed Arkoun en tres ámbitos: espiritualidad, mundanidad y política.

Por lo que se refiere a la espiritualidad, tienen los fieles cinco obligaciones de culto. Y su cosmovisión se basa en la noción de un Dios único y omnipotente, que permite y quiere la diversidad que no menoscaba la unidad del mundo: "sentir la unidad del universo es sentir a Dios", manifestó sabiamente Taufiq al-Hakim.

Espiritualidad, mundanidad y política

La mundanidad hace referencia al hecho de que el Islam, al tiempo que va conquistando culturas, va asimilando elementos de ellas; mientras que su inmersión en la política viene dada por la actuación de Mahoma cuando sentó la voluntad de gobierno de la polis casi desde el comienzo de su predicación; no cabe duda de que la rápida expansión de la nueva religión obligó a los dirigentes musulmanes a una organización jurídica de tan vasto territorio, confundida con la predicación.

Y concluye la autora: "Tan incardinado estaba el hecho político en los orígenes del Islam que la división islámica más notoria, la que establecen los propios musulmanes entre sunníes y chiíes, se debió a una cuestión política de primera magnitud: la asunción de la dirección de la comunidad".

Si se toman estos tres conceptos (espiritualidad, mundanidad y política) y se acentúa cada uno de ellos, se obtendrán diversas formas de aproximarnos al Islam. Así, una más espiritualista, representada por el sufismo; otra de especial incidencia sociocomunitaria, recogida por la reislamización; y una tercera, volcada en la configuración ideológica, asumida por el islamismo.

Hoy el Islam es la segunda religión del mundo en número de fieles, alrededor de 1.700 millones de musulmanes repartidos por todo el globo. El principal foro de coordinación islámica interestatal es la Organización de la Conferencia Islámica, de la que forman parte casi sesenta estados, más algunos observadores, cuya mayoría no es árabe. La autora incluye un cuadro ilustrativo que, con datos de 2016, recoge los estados miembros de esta Organización, especificando su capital, superficie, población, porcentaje de musulmanes y lenguas oficiales.

Islamismo. "Conjunto de proyectos ideológicos de carácter político cuyo paradigma de legitimación es islámico". No se contenta la autora con esta escueta definición. Prosigue: "discursos y tipos de activismo que tienen en común la reivindicación de la sharía como eje jurídico

del sistema estatal y la independencia del discurso religioso de sus detentadores tradicionales (ulemas, alfaquíes, imanes). El islamismo, los islamismos, recorren el arco que va de las propuestas políticamente pluralistas y teológicamente inclusivas a los modelos autocráticos y excluyentes".

Aclara que en la lengua árabe no existe un término unívoco para traducir este concepto, sino que se expresa, más bien, con la idea de movimiento islámico. Ahí dentro tienen cabida partidos políticos, movimientos de liberación, grupos paramilitares, células terroristas o asociaciones civiles y culturales. Expresado así, es claro que recoge la idea de movilidad, de dinamismo no necesariamente organizado pero sí continuo y mutable. Pues bien: son estas las características que definen el islamismo, mejor aún, los islamismos: dinamismo, multiplicidad, asistematización.

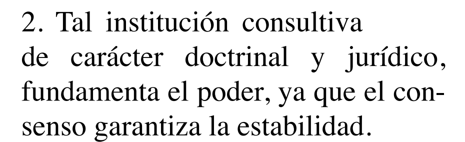
Historial político

Es claro que la dimensión política del Islam no es reciente; muy al contrario, nace casi simultáneamente con él. Es en la Hégira, cuando Mahoma se establece en la futura Medina, cuando completa su misión esencial de profeta de la Revelación con la función de conductor político de la comunidad. Además, los textos elaborados al dictado de Mahoma, constituyen la llamada Constitución de Medina, en la que el Profeta sienta las bases de la convivencia en la nueva comunidad.

Es durante los tres primeros siglos de la Hégira cuando las fuentes escriturarias (el Corán y el Hadiz), fueron sometidas a un proceso de elaboración jurídica que da lugar a los principales sistemas doctrinales del Islam sunní, de los que emana el lenguaje político del Islam.

Pero es en la época clásica cuando se establecen tres principios básicos:

1. El ejercicio del poder es siempre individual, puesto que el Estado se constituye a partir del Califa, gobernante único, por cuya delegación se produce la difusión (no la división) de poderes entre una élite con capacidad consultiva.



2. Tal institución consultiva de carácter doctrinal y jurídico, fundamenta el poder, ya que el consenso garantiza la estabilidad.

Y 3. La teórica posibilidad de rebelión contra el gobernante injusto se anula, por el valor primordial de la unidad frente a la fragmentación.

Pues bien, según Luz Gómez, sobre estos tres principios continúa pivotando el pensamiento político contemporáneo y, por ende, el islamista que es, en raíz, un discurso crítico sobre el poder.

Llegado el siglo XIX se produce un tiempo nuevo en la relación Islam-política, un tiempo de dialéctica con Occidente que se resuelve en dos sentidos diferentes: el de la reforma y el de la revolución, o, en otras palabras, reformismo e islamismo. Es un debate vigente hoy día: ¿tiene el musulmán derecho a revolverse contra la injusticia y contra el gobernante injusto?

Evolución de los islamismos

Partiendo de aquí, la autora se detiene en analizar la evolución de los islamismos, teniendo presente las circunstancias de cada momento.

Así, por ejemplo, se refiere a la diferente formación de los líderes del reformismo a comienzos del siglo XX: egresan de modernas universidades civiles, en las que el fundamento teórico de sus postulados se encuentra en la filosofía y no en la teología, y no de madrasas o centros islámicos.

Asimismo, los islamismos contemporáneos vuelven a elaborar sus



Foto: Afshad Subair.

postulados políticos, de raigambres islámicas, desde diversas corrientes de pensamiento, tanto foráneas (liberalismo, marxismo, nacionalismo…) como propias de corte tradicional.

Durante varias páginas, Luz Gómez se detiene en la evolución de las notorias corrientes islamistas, dando cuenta de las bases de las que parten, los hechos históricos que las engendran y los líderes que las dirigen.

Desfilan por aquí los Hermanos Musulmanes, las corrientes iraníes e irakíes, los ayatolah, islamistas afganos, egipcios, yemeníes, libios y de Bahréin, llegando hasta los más recientes acontecimientos protagonizados por Al Qaeda y el Estado Islámico. En este apartado extenso, se incluye un cuadro (el libro recoge varios muy clarificadores) con la principales corrientes ideológicas sunníes del siglo XX.

Como se puede apreciar, este diccionario supera con creces los límites de un simple repertorio de términos, pues incluye desde planteamientos etimológicos a históricos, pasando por culturales y sociales entre otros.

En momentos de tanto auge y confusión sobre el Islam, una obra como esta, fruto de un titánico esfuerzo intelectual y académico, se vuelve imprescindible para actores de diferentes ámbitos sociales, desde los políticos a los de correcta aplicación en medios de comunicación. ***R***

Crisis de la religión a partir del pluralismo religioso

Artículo para la Revista Alternativas -Revista de análisis y reflexión teológica.
Ed. Lascasiana. Managua.

http://cetr.net/crisis_de_la_religion_a_partir_del_p/



José María Vigil

Licenciado en teología por el Angélicum de Roma, licenciado en Psicología por la UCA de Managua, y doctor en Educación y Mediación Pedagógica por la Universidad La Salle de Costa Rica. Post-doctorado en Ciencias de la religión por la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.

Resumen

La «teología de las religiones», llamada hoy más comúnmente «teología del pluralismo religioso» –una de las más jóvenes, después de la teología de la liberación– en los últimos años se ha desarrollado de un modo notable y, sobre todo, en una forma desafiante, porque propone un «cambio de paradigma» que implica la necesidad de releer y reescribir toda la teología, como ya apuntara Paul Tillich hace cuarenta años. Concretamente propone abandonar el «inclusivismo» –oficial en la mayor parte de las Iglesias cristianas, especialmente en la Iglesia católica–, para pasar al «paradigma pluralista», que implica el reconocimiento de que las religiones son caminos de salvación procedentes directamente de Dios, autónomos, sin la mediación o reducción centralizadora del cristianismo, como ha sido la creencia constante –exclusivista o inclusivista– en dos milenios de cristianismo. Las implicaciones de este tránsito son revolucionarias, y conllevan la reinterpretación, la superación y en algunos casos el abandono, de afirmaciones, creencias y tal vez dogmas que habían sido construidos desde el supuesto exclusivista del «extra Ecclesiam nulla salus».

El presente artículo hace una breve presentación concreta de los desafíos mayores o más llamativos que implica esta «teología pluralista»: el abandono de la valoración negativa del pluralismo, el reconocimiento del carácter «de derecho» (no sólo de facto) del pluralismo religioso y su inclusión en el plan de Dios, la aceptación de que todas las religiones son reveladas y verdaderas, la renuncia a la categoría de «Pueblo elegido», la reconsideración del dogma cristológico, el final de la «misión» clásica y el surgimiento de otro sentido para la misión…

Aunque muchos todavía la confunden con los temas del «diálogo interreligioso», esta teología no es para dialogar con nadie, sino «para dialogar con nosotros mismos» (un «diálogo intrarreligioso»). De nada servirá el diálogo ecuménico o misionero si vamos a él con las ideas preconcebidas de los tiempos exclusivistas o inclusivistas. Y esta «teología pluralista» dice que «viene para quedarse», aunque en las instancias oficiales de las Iglesias no parezca suscitar alegría su presencia.

Al final de su vida, el día 12 de octubre de 1965, Tillich pronunció una conferencia programática sobre el tema de «El significado de la historia de las religiones para la teología sistemática»[1] . Allí afirmó que le gustaría reescribir toda su teología desde la nueva perspectiva del diálogo de las religiones. No podía saber Tillich que aquélla era su última conferencia, y que vino a ser su testamento teológico, en el que vino a señalar proféticamente la visión de una nueva teología sistemática en el horizonte de las religiones del mundo, como una nueva tarea a ser realizada.

Yo suelo recordar que la Teología del Pluralismo (TP), como la TL de la Liberación (TL) no es una teología sectorial (de genitivo, de la que el pluralismo sería su objeto material), sino que es teología fundamental (de ablativo, de la que el pluralismo es su objeto formal o pertinencia), por lo que la TP no tiene «un» contenido particular, propio, limitado, sectorial; su contenido es el contenido total de la teología, sólo que enfocado, leído, releído desde esa concreta perspectiva.

Viene esto a cuento de señalar –ya de entrada, al comenzar este estudio- que el campo de la TP no es limitado, sino inabarcable. Los temas y aspectos que aquí podríamos abordar también lo son. Obviamente, deberemos autolimitarnos drásticamente.

El hecho del pluralismo religioso

Religiones, muchas religiones, las ha habido hace mucho tiempo, aunque no «desde siempre». Al menos hace 4500 años. Pero la situación histórica normal de

La pluralidad cultural y religiosa se ha hecho característica de las sociedades actuales. Cada vez más el hombre y la mujer de la actualidad están experimentando la convivencia plural.

la humanidad ha sido la del aislamiento. A pesar de que, a largo plazo, no ha cesado de haber grandes migraciones y viajeros excepcionales, la mayor parte de la humanidad vivía en su hábitat local determinado, con un radio de movimientos que no excedía unas pocas decenas de kilómetros. Las influencias lejanas existían, pero se daban por caminos y en formas que no se hacían tan visibles a las masas humanas en su vida ordinaria. Podemos decir que, en general, éstas vivían sumidas en un universo cultural y religioso homogéneo y estable, sin transformaciones perceptibles, experimentado como único y omnienglobante.

Hasta hace bien poco, la vida de las sociedades se ha caracterizado por es esa homogeneidad y estabilidad local. Cada uno vive en su cultura y en su religión, y no tiene experiencia directa de otras culturas o religiones. La mayor parte de la generación adulta mayor actual ha vivido su infancia en esta situación, y puede dar testimonio de cómo las generaciones inmediatamente anteriores (nuestros abuelos y antecesores) generalmente no tuvieron contacto con otras culturas y religiones.

En tal situación social era posible vivir enteramente configurado por la propia cultura, de la que normalmente la religión era la columna vertebral, su sentido profundo existencial. La religión daba a las personas la fuente principal de conocimiento existencial y de valores humanos[2]. Las personas percibían el mundo y lo pensaban y lo sentían desde esa religión suya tenida como «única».

La situación ha cambiado profundamente en los últimos tiempos. La mejora y el abaratamiento de los trasportes y de las comunicaciones, el incremento masivo de las migraciones, el turismo, la interrelación creciente, los medios de comunicación social… han producido la «mundialización» de la sociedad actual, la integración de la humanidad en colectividades cada vez mayores y cada vez más interrelacionadas. El aislamiento, la homogeneidad, el desconocimiento de otros pueblos y culturas… han pasado a la historia. La pluralidad cultural y religiosa se ha hecho característica de las sociedades actuales. Cada vez más el hombre y la mujer de la actualidad están experimentando la convivencia plural.

Los efectos de la vecindad religiosa plural

«Quien sólo conoce una, no conoce ninguna»[3] . Goethe lo de-

[1] J.C. BRAUER (hrsg.), The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian, en Geschichte der Religiosen Ideen, New York 1966.

[2] VIGIL, J.M., ¿Qué ofrece la religión a la sociedad del siglo XXI?, en ¿Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del siglo XXI?, SEGUNDO ENCTR editorial, Barcelona 2005, págs. 235-264.

[3] F. M. MÜLLER, Introduction to the Science of Religions, Londres 1873, p. 16.

cía de las lenguas, y actualmente se suele decir sobre todo aplicándolo a las religiones. Uno conoce mucho mejor su lengua, cuando incursiona en el conocimiento y el estudio de otras. Porque su lengua materna, aunque uno la domina perfectamente, la aprendió de un modo reflejo y automático, en una edad muy temprana, y sin hacerse consciente explícitamente de sus estructuras -sobre todo de la arbitrariedad y contingencia de las mismas-. Sólo cuando uno se adentra en el conocimiento de la estructura y las características de otras lenguas está en capacidad a hacer un juicio sobre su propia lengua y dar razón de ella con conocimiento de causa.

Lo mismo pasa con la religión. Cuando se ha nacido y crecido en el ámbito de una única religión, sin presencia ninguna de otra, esa religión, asumida también de modo inconsciente y espontáneo desde la infancia, no deja hacerse cargo de muchas de sus perspectivas, y da lugar a espejismos que sólo podrán confrontarse en la experiencia de otras religiones.

Además, es sabido que las religiones, tradicionalmente, sobre todo allí donde animan sociedades monorreligiosas, tienden a autoerigirse y autopresentarse como «la religión única y absoluta», ignorando la existencia de otras, y descalificándolas o condenándolas incluso. En este contexto, es evidente que la experiencia del pluralismo religioso es, para quien estuvo siempre en un ambiente monorreligioso, una experiencia realmente transformadora de su percepción de la religión, y por eso mismo, transformadora de su vida, lo que puede conllevar, lógicamente, una crisis, a veces profunda.

Cuando la religión ha contemplado la existencia de las «otras religiones», la actitud más común ha sido la de considerarlas negativamente: esas otras religiones son falsas, son un error, no son reveladas, son creaciones «simplemente humanas», son religiones «naturales», y por eso mismo, sin valor salvífico: no salvan.

Pero esto no ocurre sólo con las personas individuales. Ocurre también con los grupos humanos, con los colectivos religiosos, con las sociedades, con las religiones. La actual situación social de pluralismo religioso es una situación históricamente inédita, nueva para la mayor parte de las religiones. Todo su capital simbólico fue construido en aquel antiguo y milenario ambiente de homogeneidad y unicidad. Por eso, los supuestos implícitos, las referencias que transpiran todos sus símbolos y afirmaciones clásicas, chocan con la situación y chirrían frente a las percepciones actuales.

Vamos a tratar de referirnos sucintamente a los desafíos que esta situación comporta, a las trasformaciones que ha sufrido o está sufriendo concretamente la religión cristiana como efecto de esta nueva situación histórica de pluralidad religiosa. Esos desafíos y transformaciones son afrontados reflexivamente y tematizados por la teología del pluralismo religioso. De hecho, pues, lo que vamos a hacer es dar cuenta de los principales «puntos calientes» que se van acumulando en la «teología de las religiones» en las últimas décadas.

• Estamos pasando de un pluralismo negado y tenido como negativo a un pluralismo aceptado y apreciado como positivo

Generalmente, en la situación monocultural y monorreligiosa clásica, las religiones –y el cristianismo concretamente- han desconsiderado la pluralidad religiosa: las demás religiones no existen, o están demasiado lejos, o no sabemos decir nada de ellas, ni tampoco necesitamos considerarlas. Prácticamente, la vida del creyente no se veía nunca en la necesidad de referirse a las otras religiones, y la teología no incluyó nunca una rama, ni siquiera un apartado, que tuviera en cuenta o que estudiara el sentido que pudieran tener las demás religiones.

Cuando la religión ha contemplado la existencia de las «otras religiones», la actitud más común ha sido la de considerarlas negativamente: esas otras religiones son falsas, son un error, no son reveladas, son creaciones «simplemente humanas», son religiones «naturales», y por eso mismo, sin valor salvífico: no salvan. Todos estos supuestos avalan directamente la grandeza de la propia religión, que es «la» religión, o sea: la verdadera, la única querida por Dios, la revelada, la realmente salvadora, la que deberá salvar a la Humanidad entera…

El carácter plurirreligioso que las sociedades modernas han adquirido tan intensamente ha producido y sigue propiciando una transformación de la mentalidad social en este punto, lo que produce una transformación teológica (ésta ha sido la causa del surgimiento y el desarrollo de la nueva «teología de las religiones»): la pluralidad religiosa comienza a ser un dato evidente de la realidad (ya no es posible seguir ignorándola o no planteándosela), y deja de verse como algo negativo, para pasar a ser algo natural, lógico (forma parte de la identidad de cada pueblo y de cada cultura), por lo cual pasa a ser algo tolerado, consentido, reconocido y hasta considerado positivo (es parte de la riqueza y variedad [4] del patrimonio de la Humanidad). Como efecto de todas estas transformaciones en la forma de percibirlo, este pluralismo comienza a ser visto también como algo querido por Dios (se pasa así de un «pluralismo de hecho» a un «pluralismo de principio»).

Para las religiones, individualmente tomadas, este cambio significa un vuelco total: durante la casi totalidad de su existencia estuvieron afirmando su exclusividad y unicidad; el cristianismo por ejemplo, no hace todavía 50 años que superó parcialmente el exclusivismo con la aceptación del inclusivismo; pasar ahora al paradigma del pluralismo se le antoja ser un cambio muy radical, con razón.

El concepto de «revelación» es un concepto central en la religión, porque ésta se presenta a sí misma como revelada.

Para una religión, aceptar la bondad del pluralismo religioso, es tanto como aceptar un cambio de estatuto ontológico: aceptar dejar de ser «la» religión, para convertirse en «una» religión más. Se acabó ante sus propios fieles aquel estatuto privilegiado de unicidad y absoluticidad. Desde la nueva visión pluralista, todas las religiones son valiosas, queridas por Dios, y por tanto, verdaderas, salvíficas… aunque a continuación tendremos que reconocer que todas son, también, limitadas, necesitadas de complementación…

Este cambio tan profundo –no dudamos que puede ser considerado una verdadera «conversión»- muchas religiones no lo han asumido todavía, y les crea una verdadera crisis el afrontarlo. La oficialidad católica, por ejemplo, está todavía enquistada en su rechazo a esta nueva visión: no puede aceptarlo[5]. En las sociedades de tradición católica mayoritaria y oficialmente reconocida, esta transformación está costando a la Iglesia oficial una grave crisis de inadaptación a la evolución social: se siente destronada, despojada de sus privilegios, despreciada, agredida… Los cristianos que viven en contacto profundo con la sociedad y su comunicación constante, no tienen tanta dificultad en aceptar un modo de ver que se impone por su obviedad, lenta pero inexorablemente. En el mundo de la teología, sólo algunos círculos minoritarios están comenzando a aceptar esta nueva visión, y sólo ellos están capacitados para ayudar al pueblo cristiano a adaptarse a la nueva situación actual, para asimilar el cambio y superar sanamente la crisis, sin vivir a la defensiva o en la esquizofrenia, ni refugiarse mentalmente en el pasado.

• De una Revelación considerada exterior y casi mágica, a una comprensión más integral de la misma

El concepto de «revelación» es un concepto central en la religión, porque ésta se presenta a sí misma como revelada. Y el concepto clásico de revelación, del que depende el concepto popular tradicional, adolece de grandes problemas que hoy, con la perspectiva comparativa que da el pluralismo religioso, aparecen más claros y más accesibles que nunca.

Las religiones han presentado la autoría divina de la revelación de una forma extremosa: Dios directamente es el que habla y se comunica, él exclusivamente, sin intervención de los seres humanos, con un mensaje a veces literalmente venido de lo alto, caído del cielo, hasta «dictado» por Dios. En ocasiones la revelación llega a asumir un carácter mágico y fetichista: creemos escuchar directamente la palabra de Dios proclamada en la ora-

[4] Si en otro tiempo la diversidad era tenida como una deficiencia o algo negativo, porque la Verdad y la Unidad se consideraban convertibles (Unum et Bonum), hoy la sensibilidad dominante es, cada vez más, la contraria: es tolerable y deseable la diferencia, es preferible la variedad al uniformismo, es mejor el pluralismo que el exclusivismo. Y si es positivo y es mejor que su contrario, tiene que entrar en lo que podríamos llamar «planes de Dios». El panorama de un mundo convertido a una sola religión («un solo rebaño y un solo pastor») hoy parece una posibilidad descartada, fuera de las posibilidades reales hacia las que se encamina la historia. Pero es que además ya no es considerada deseable, ni parece plausible comprenderla como supuesta «voluntad de Dios».

[5] La Dominus Iesus, por ejemplo, niega explícitamente el «pluralismo de derecho o de principio»: número 4.

ción, o tocar el libro santo de sus palabras, o esgrimimos como «palabra de Dios» frases sacadas de su contexto como respuestas autosuficientes (casi «arrojadizas») para los problemas humanos…

La autoridad divina que da la revelación viene a ser el gran obstáculo para la renovación de la mentalidad religiosa. Todo lo que clásicamente hemos pensado y practicado en nuestra religión, ha sido revelado por Dios -se dice-; todo es voluntad revelada de Dios, y por tanto es intocable, e irreformable. Toda renovación del pensamiento religioso en general, y teológico en particular, queda bloqueada por esa perspectiva «fundamentalista» que secuestra cualquier idea religiosa (que es nuestra, producida por los humanos), la atribuye a Dios, y con ello la introduce en el campo de lo divino. A partir de ese momento esa afirmación se torna indiscutible, inmutable e irreformable. El problema teórico subyacente a la teología de la revelación es el «fundamentalismo».

Hoy, sin embargo, la experiencia de la pluralidad de las religiones introduce la posibilidad del estudio comparativo. Afortunadamente, los estudios histórico-críticos, introducidos en el ámbito cristiano por el protestantismo, se han extendido a todo el cristianismo cultivado, y han propiciado una inteligencia más adecuada del concepto de revelación. Vemos ahora la revelación como un proceso humano, y por tanto, dentro de la sociedad y de la historia humanas. La revelación no cae del cielo, hecha; no es un oráculo. Es un proceso, una evolución y maduración de la experiencia religiosa de un pueblo, que se materializa finalmente en una expresión primero oral y después escrita. Y es una experiencia que se da en todos los pueblos, como nos muestra la realidad del pluralismo religioso. Todas las religiones son «reveladas»; ya no es posible sostener aquella distinción clásica entre religiones «naturales» y religiones «reveladas». Las religiones son experiencias y corrientes humanas en las que se condensa y densifica esa experiencia religiosa humana general. A nuestro juicio, desde este nuevo abordaje del concepto de revelación entra particularmente en crisis el concepto clásico de «religiones del libro»: puede admitirse como concepto útil en el campo de la historia de las religiones, pero no se puede admitir ya como realidad religiosa válida para la actualidad. Desde una mentalidad abierta no es posible ya hoy día una religión «del libro». Eso sería fundamentalis-mo. Desde lo que hoy experimentamos que la religión y la revelación son, éstas no pueden identificarse con un «libro».

> Afirmaciones, creencias, relatos, ritos, supuestos… creados por el ser humano, producidos por la experiencia religiosa milenaria de un pueblo, por un mecanismo perfectamente conocido y perfectamente normal, resultan sacralizados, es decir, pasan a ser atribuidos a la divinidad: es ella quien nos dice que las cosas son así, o quien expresa ahí su voluntad.

Aunque la revisión y renovación del concepto de revelación a las que nos referimos se sustenta por sí misma tanto en bases antropológicas, como filosóficas y hasta teológicas [6] , una de sus causas próximas es la experiencia del pluralismo religioso. La comparación vivida de las religiones, de sus ritos y de sus dogmas, y sobre todo de sus «revelaciones», arroja inquietudes, sospechas[7] , evidencias… que, debidamente estudiadas con sentido crítico, llevan a las personas religiosas abiertas, a esa nueva comprensión más humana de la llamada «revelación» [8]. No se puede creer en la Biblia –o en la Torá, o en el Corán- de la misma manera, antes que después de tener acceso libre y fácil a las Escrituras Sagradas de otras muchas religiones aparte de la propia.

Es bueno caer en la cuenta de que esta transformación del concepto de «revelación» es como la

[6] Una excelente exposición de esta nueva visión puede encontrarse en La revelación de Dios en la realización del hombre, Cristiandad, Madrid 1987.

[7] Cfr. El capítulo de la «hermenéutica de la sospecha», en J.M. VIGIL, Teología del pluralismo religioso, El Almendro, Córdoba 2005, págs. 41ss.

[8] Soy de la opinión de que, dada la transformación de perspectiva que hemos experimentado, la realidad que tradicionalmente hemos llamado «revelación» debe ser denominada con otro vocablo más pertinentemente esencial. Sólo hasta cierto punto es verdad que ce nomínibus non est quaestio. La palabra «revelación» evoca espontánea e inevitablemente un sentido que hoy vela más que revela el verdadero sentido de lo que es lo que clásicamente se llamó revelación, tal como hoy lo vemos. Lo mismo ocurre con otras palabras, como «fe», «cielo»…

puerta que abre el acceso a todo el resto de transformaciones, y esto es así porque la «revelación divina» es precisamente como la clave –realmente «la llave»- que abre y cierra y sujeta y bloquea todas las demás afirmaciones, al fundamentarlas como «revelación de Dios». Afirmaciones, creencias, relatos, ritos, supuestos… creados por el ser humano, producidos por la experiencia religiosa milenaria de un pueblo, por un mecanismo perfectamente conocido y perfectamente normal, resultan sacralizados, es decir, pasan a ser atribuidos a la divinidad: es ella quien nos dice que las cosas son así, o quien expresa ahí su voluntad. A partir de ese momento las personas, los grupos, los pueblos, se sienten incapaces no sólo de alterar lo más mínimo esas creaciones suyas ahora tenidas por divinas, sino incluso de convertirlas en objeto de su reflexión o de someterlas a crítica. El mayor y el definitivo obstáculo que muchas personas y grupos aducen frente a la teología del pluralismo y a toda la renovación religiosa que la TPR plantea, es precisamente ésa[9] : no se podría tocar nada de lo que la TPR propone releer, porque es Dios mismo (o la Biblia) quien nos lo ha revelado. La relectura o reinterpretación del concepto de revelación funge como un desbloqueador de muchas otras afirmaciones o posiciones que, ulteriormente, también pueden transformarse y evolucionar, tanto en la persona como en la religión.

• De un creerse «el pueblo elegido» a la aceptación de que no hay elegidos

En las condiciones clásicas de la situación de la especie humana, la religión ha sido la columna

[9] KNITTER, P., Hans Küng's Theological Rubicon, en SWIDLER, Leonard (Ed.), Toward a Universal Theology of Religion, Orbis Books, Maryknoll 1988, p. 227

En la actual situación de pluralismo y de transformación de la teología de las religiones, la categoría misma de «pueblo elegido» pierde plausibilidad hasta el punto de hacerse no sólo increíble, sino –para algunos oídos- casi ridícula.

vertebral y la sustancia misma de la cultura de los pueblos. De nuestros indígenas americanos los primeros antropólogos estaban extrañados de que no les encontraban «religión» explícita [10] … La moderna antropología acabó reconociendo que en los indígenas americanos todo era religión: el trabajo, la danza, el canto, el sexo, la alimentación… la vida entera [11] . Entre los teólogos, Paul Tillich lo diría más tarde: la cultura es la forma de la religión, pero ésta es la sustancia de la cultura[12] . La identidad de los pueblos ha sido milenariamente una identidad religiosa: han sido «el pueblo creado y querido por Dios», y por eso, el pueblo «escogido» entre todos los demás.

[10] Es curioso que al mismo Cristóbal COLÓN ya le pareció notarlo el mismo 12 de octubre de 1492, en su primer desembarco en Abya Yala. «Creo que fácilmente se harían cristianos, que me pareció que ninguna "secta" tenían», escribe en su diario. Cfr. Agenda Latinoamericana'1992, pág. 151; http://agenda.latinoamericana.org/archivo

[11] «La vida era mi culto», dirá el indio en la Missa da Terra sem males, de Pedro CASALDÁLIGA, en el acto penitencial.

Piénsese en lo que esto significa también, no en pueblos indígenas, cuyos orígenes se pierden en la noche de los tiempos, sino en pueblos nuevos como el estadounidense, que a pesar de ello se sienten pueblo formado por Dios mismo como «el Nuevo Israel», la «Nueva Jerusalén», la «ciudad sobre la colina» que iluminará a todas las naciones y las conducirá hacia el progreso, la democracia y la libertad[13] … O para los países de larga tradición católica, convencidos de ser los depositarios de la verdad salvadora, con la misión universal de predicarla a todo el mundo y reducir la diversidad religiosa a la unidad de «un solo pueblo y un solo pastor»…

En la actual situación de pluralismo y de transformación de la teología de las religiones, la categoría misma de «pueblo elegido» pierde plausibilidad hasta el punto de hacerse no sólo increíble, sino –para algunos oídos- casi ridícula. Hoy ya no es concebible que exista un Dios vinculado a una raza o una cultura, que la elige mientras deja en el abandono o en la penumbra [14] a los demás pueblos sobre la faz de la tierra.

La renuncia a la doctrina y a la conciencia del «exclusivismo» [15] es algo que ya no nos sorprende ni asusta, porque

[12] MARDONES, J.M., Para comprender las nuevas formas de la religión, Verbo Divino, Estella 1994, p. 40.

[13] Véase la abundantísima literatura existente respecto a los orígenes fundadores del Pueblo de EEUU y su «Destino Manifiesto» (Manifest Destiny) en internet (Google por ejemplo).

[14] «Yaciendo en tinieblas y en sobras de muerte», como dice el salmo 106 (v. 10), que los papas y la Iglesia católica en general ha aplicado a los pueblos «infieles», «paganos», o sea, a los simplemente «otros», no cristianos. Por ejemplo, Maximum Illud, 7 (Benedicto XV, 1919); Evangelii Praecones 228 (Pío XII 1951)…

aunque fue una doctrina vivida, creída, profesada y confesada con máxima intolerancia (ejecuciones de la Inquisición) y suprema generosidad (mártires confesantes) durante la mayor parte de la historia del cristianismo, hoy ya fue abandonada y oficialmente negada, y ha sido digerida y olvidada. La renuncia a la doctrina y a la conciencia de la «elección», por el contrario, ofrece una gran resistencia todavía hoy. Si bien no resulta agradable ni resuena bien su proclamación en un ámbito internacional o mundial, en el pequeño círculo de la liturgia comunitaria se sigue desconociendo olímpicamente su crisis [**16**] . Es obvia y a la vez profética la propuesta de Andrés Torres Queiruga de proponer explícitamente la «renuncia al concepto de elección» [**17**] .

Ahora bien, es conocida y muy estudiada la crisis psicológica de «destronamiento» que conlleva el nacimiento de un nuevo hermanito, para el niño o niña que se sentía hasta entonces el centro del afecto de sus padres. Una crisis semejante están llamadas a vivir las religiones que tienen que aceptar que ya no es posible seguir considerándose «el» pueblo de Dios [**18**] , los elegidos por Dios par formar parte de la religión creada por Dios para ser la portadora de la verdad y la salvación a todos los demás pueblos y religiones… de la tierra (o quizá del cosmos).

Renunciar a la categoría de elección no es renunciar a una categoría teórica que no nos afecte, sino, muy al contrario, significa afectar a nuestro propio estatuto ontológico: dejamos de «ser» los elegidos.

Renunciar a la categoría de elección no es renunciar a una categoría teórica que no nos afecte, sino, muy al contrario, significa afectar a nuestro propio estatuto ontológico: dejamos de «ser» los elegidos. Es una auténtica conversión, una metanoia, que obligará –una vez más- a hacer una relectura de todo nuestro patrimonio simbólico. Tal vez deberemos decir lo mismo, pero ahora desde otro «lugar teológico»: ya no desde el sentirse elegidos, desde el escenario, sino desde abajo, desde el patio de butacas. Es el desafío de una verdadera conversión.

Es fácil enunciar todo esto así, lacónicamente, pero es necesario hacerse consciente de la crisis de humildad, de destronamiento, de desabsolutización, de «sana aceptación de la relatividad» de muchas cosas que se consideraron absolutas milenariamente… A nadie se le escapará que estamos hablando de una crisis seria, profunda, epocal… que la experiencia del pluralismo provoca en las religiones.

• Un reencuentro con el Jesús histórico de vuelta del Cristo de la fe

La cristología es, dentro del cristianismo, el punctum dolens de los desafíos teológicos que la nueva situación de pluralismo de principio conlleva. La visión clásica tradicional (el exclusivismo) y la visión reciente, actual (el inclusivismo) se fundamentan ambas en el dogma cristológico clásico, destacando la unicidad y absoluticidad de Jesucristo como la pieza esencial, central e intocable del edificio del cristianismo. Se ha dicho con frecuencia, con mucha razón, que los cuatro grandes concilios -llamados «ecuménicos»- de la antigüedad sustituyeron en la Iglesia cristiana a los cuatro evangelios… Hoy, afortunadamente, hace tiempo que recuperamos los evangelios, pero el constructo teológico cristológico que en cierto sentido los sustituyó sigue ocupando el centro del cristianismo como un enclave de fundamentalismo que se resiste a su estudio y reinterpretación, y mucho más a su reformulación. Pero esta pieza esencial e intocable del cristianismo es la que está crujiendo presionada por la nueva presencia del pluralismo religioso y la transformación de perspectivas teológicas a las que nos estamos refiriendo.

Es éste el punto más sensible, porque es un elemento que ha sido considerado, sencillamente, el elemento «esencial»: la identidad cristiana se ha hecho depender tradicionalmente de la afirmación íntegra y literal del dogma cristológico en todos sus elementos. Es cristiano quien lo acepta indiscutidamente. No es cristiano quien pone en duda o reinterpreta cualquiera de sus elementos. Quien reinterpreta el dogma cristológico no es ya cristiano[**19**] ; está fuera del cristia-

[**15**] «Fuera de la Iglesia no hay salvación».

[**16**] Véase el misal romano, empapado de principio a fin del supuesto de la «elección».

[**17**] Joaquín GOMIS (org.), Vaticano III . Cómo lo imaginan 17 cristianos y cristianas, capítulo «El diálogo de las religiones en el mundo actual», Desclée, Bilbao 2001, pág. 70ss.

[**18**] Apenas hace 40 años que en el catolicismo recuperamos la olvidada y bíblica expresión de «Pueblo de Dios», en el luminoso capítulo segundo de la Lumen Gentium, y no se nos ocurrió entonces, ni por un momento, pensar que no somos «el» Pueblo de Dios, «el único», sino «un» pueblo de Dios…

nismo. O tal vez está «más allá», tal vez es «poscristiano»: ha dejado de ser cristiano…

¿Cuáles son los elementos principales del dogma cristológico que sufren ese efecto de presión que ejerce el pluralismo religioso, y que se ven abocados hacia una reconsideración teológica?

En primer lugar, está bajo una fuerte presión el **inclusivismo cristocéntrico** (visión en la cual Cristo es el centro decisivamente único de la salvación de la humanidad, y aunque se dan elementos salvíficos en otras religiones, no son sino presencias de la misma y única salvación ganada por Jesucristo). Prácticamente, la mayor parte de las Iglesias cristianas han evolucionado en el último medio siglo, a partir de la multisecular tradición exclusivista (la que decía «fuera de la iglesia no hay salvación»), hacia el inclusivismo. Hoy, la pluralidad multirreligiosa pide dar un nuevo paso adelante, hacia una posición teológica más consecuente, el «pluralismo» (por contraposición al exclusivismo y al inclusivismo), a saber, admitir que la Salvación no sólo se da fuera y más allá del cristianismo, sino que pueda darse separadamente de Cristo y su mediación, procediendo directamente de Dios. Cristo sería único -a su manera- y absoluto dentro del cristianismo, pero no constitutivo o normativo universalmente. Esta posición escandaliza a los inclusivistas acérrimos –que a nivel profundo son, claro está, partidarios de un exclusivismo crístico-, pero hay que recordar que no es cierto que en el ensalzar a Cristo no hay límite

[19] Recuérdese que fue ya el propio Concilio de Calcedonia el que prohibió reformular, reinterpretar, expresar de otra manera las fórmulas dogmáticas conciliares, ni aun con la mejor de las intenciones (catequéticas, teológicas, pastorales…).

Estamos asumiendo el hecho llamativo antes nunca atendido de que el lector actual del Evangelio entiende la expresión «Hijo de Dios» en un sentido que no tuvo nunca en los evangelios sinópticos.

posible: «En nuestra teología puede haber, como recordó a menudo Congar, un cristocentrismo que no es cristiano. Quién sabe si no es también uno de los sentidos del secreto mesiánico. Cualquier cristianismo que absolutice al cristianismo (incluso a Cristo) y su revelación, sería idolatría»[20] .

Dado el «exagerado cristocentrismo de la teología occidental» [21] este punto suscita una excitada hipersensibilidad por parte de ese exaltado cristiano que todos llevamos dentro. La confesión de amor a Jesucristo de Dowstoiewski[22], tan apasionada como irracional, no es el mejor modelo para este momento.

En segundo lugar, el gran relato» de la encarnación. John HICK, presbiteriano, a partir de su propia experiencia experiencia religiosa de entrega a Jesucristo y de su experiencia de pluralidad religiosa en los barrios de su ciudad Birmingan, comenzó a cuestionarse el relato mismo de la encarnación. Sus estudios y reflexiones le llevaron a la publicación de un primer libro, The Myth of God Incarnate, en 1977, que causó un profundo shock en las Iglesias de Inglaterra y EEUU. Tras 25 años de debates y polémicas, ha ofrecido una posición final sobre el tema, en la cumbre de su vida, madurada y matizada, en el libro «La metáfora del Dios encarnado» (Abya Yala, colección «Tiempo axial», Quito 2004). En síntesis, Hick propone la reconsideración de la encarnación «como metáfora, no como metafísica; como poesía, no como prosa». Esto hay que completarlo con los estudios del origen mismo del dogma cristológico, con el desarrollo concreto de su construcción, para ver si se han dado saltos epistemológicos cualitativos indebidos, que no nos permitan instalarnos sobre una interpretación considerada como supuestamente eterna e irreformable.

En tercer lugar, convergentemente con los dos elementos anteriores, la expresión «**Hijo de Dios**» hace ya tiempo que está siendo reconsiderada. Estamos asumiendo el hecho llamativo antes nunca atendido de que el lector actual del Evangelio entiende la expresión «Hijo de Dios» en un sentido que no tuvo nunca en los evangelios sinópticos. En la mente del oyente actual, la expresión está ya «ocupada» por una determinada interpretación (la de «Hijo de Dios» como segunda persona de la Santísima Trinidad), que reviste a todos los textos evangélicos con una interpretación anacrónicamente forzada. Se

[20] GESCHÉ, A., «O cristianismo e as outras religiões», en TEIXEIRA, Diálogo de pássaros, Paulinas, São Paulo 1993, pág. 56-57.

[21] Jon SOBRINO, Jesucristo liberador, I, UCA Editores, San Salvador 1991, pág. 22

[22] «Si alquien me demostrase que Cristo no está en la verdad y que estuviera matemáticamente probado que la verdad no está en Cristo, preferiría, con todo, quedarme con Cristo que con la verdad»: Correspondence I, Paris 1961, pág. 157, en carta a la baronesa von Wizine.

hace necesario también aquí reexaminar el significado de la expresión. Pero revisar este significado, o resignificar la expresión, es tocar la pieza más sagrada y central del cristianismo. La condena, por parte de la iglesia Católica, del libro de Robert Haight (febrero de 2005, por el cardenal Ratzinger), que se centra precisamente en este tema, puede indicar lo altamente sensible que resulta.

Obviamente no podemos abordar aquí a fondo cada uno de estos problemas. Tratamos sólo de presentarlos y plantearlos. Con lo dicho basta para observar que se trata de temas de alto calado, que necesitan un tratamiento cuidadoso, y, por eso mismo, detenido y dedicado.

Por otra parte, es obvio que son problemas que no tienen respuesta adecuada en este momento. Apenas están siendo planteados. Es tiempo de exploración todavía. Las respuestas definitivas tal vez tarden varias generaciones en ser encontradas. El cristianismo histórico se tomó tres siglos para elaborar su respuesta a la pregunta de Jesús: «¿Y ustedes quién dicen que soy yo?». En esta nueva época histórica, tal vez se necesiten también varias generaciones para que podamos elaborar nuestra respuesta.

Si Cristo es el centro del cristianismo, podemos decir que si modificamos la imagen o el «concepto» de Cristo, modificamos el cristianismo que en él se fundaría. Reconceptuar la cristología es mutar la identidad del cristianismo. ¿Nos encaminará esta reflexión hacia un cristianismo distinto, hacia un «postcristianismo»? En todo caso, sobre todo en el campo cristológico, la actitud teológica pluralista es anatematizada oficialmente como «identitariamente transgresora»: transgrede los límites tolerados, está en peligro de salirse de la identidad cristiana y dejar de ser cristiana. Es fácilmente imaginable la crisis que el afrontamiento de esta problemática teológica supone. Por lo demás, la crisis apenas está empezando.

para la Iglesia católica, que ha estado históricamente asentada en su trono de unicidad y de poder incluso social, la aceptación de esta nueva eclesialidad comporta una crisis realmente dura y difícil.

• De una Iglesia "arca universal de salvación" a un replanteamiento de la eclesiología

La teología de la liberación ya planteó la necesidad y la realidad de una «nueva eclesialidad»[23] … Desde su lectura histórica de la realidad y desde su reinocentrismo[24], la eclesialidad clásica resultaba claramente insuficiente, deudora del eclesiocentrismo. Desde la espiritualidad de la liberación la Iglesia no podía seguir siendo lo que había sido: era preciso reinterpretarla y sobre todo revivenciarla.

Paralelamente, el cambio de paradigma que conlleva el pluralismo religioso provoca también la necesidad de otra nueva eclesialidad. Si nuestra religión no es «la» religión sino «una» religión, si todas las religiones son verdaderas, si en cada una de ellas los seres humanos podemos vivenciar la salvación, nuestra Iglesia concreta ya no puede ser tenida como «el arca universal de salvación», sino como un instrumento, no el único, uno entre muchos, no imprescindible, no central… Un buen fundamento para este nuevo planteamiento ya lo había adelantado en Vaticano II, cuando definió a la Iglesia como «germen del Reino»[25] , no como «el» germen del Reino. El centro, el objetivo, el absoluto, es el Reino, y éste vemos que tiene muchos caminos: no sólo el camino de nuestra Iglesia, sino el de muchas religiones, incluso el de la ética laica (Mt 25, 31ss)…

Para una visión pluralista la nueva eclesialidad es más humilde, más de servicio al Reino, más «una entre muchas»… Muchas Iglesias podrán hacer una reconversión a esta nueva eclesialidad derivada de la situación de pluralidad religiosa, pero, por ejemplo, para la Iglesia católica, que ha estado históricamente asentada en su trono de unicidad y de poder incluso social, la aceptación de esta nueva eclesialidad comporta una crisis realmente dura y difícil. También aquí: una profunda conversión.

Hay que señalar que las dificultades especiales que la oficialidad católica tiene para con esta

[23] CASALDÁLIGA-VIGIL, Espiritualidad de la liberación, 1992, parte III, apartado «Nueva eclesialidad». Diecinueve ediciones distintas, en 4 idiomas. Disponible en servicioskoinonia.org/biblioteca

[24] Véase lo que a mi juicio constituye el paradigma central de la teología y la espiritualidad de la liberación, en ¿Cambio de paradigma en la teología de la liberación?, en RELaT 193: http://servicioskoinonia.org/relat/193.htm

[25] Lumen Gentium 5.

«conversión eclesiológica» no provienen directamente de la confrontación con las exigencias del paradigma pluralista, sino con los atrasos acumulados por la no aceptación de los replanteamientos eclesiológicos derivados del paradigma liberador, sobre todo de la necesaria superación del eclesiocentrismo en pro del reinocentrismo. La doctrina oficial tiene dificultades al parecer insuperables en el reconocimiento de la evidencia histórica del eclesiocentrismo [**26**] , y en la aceptación no sólo práctica sino teórica incluso de la primacía absoluta del reinocentrismo, que se sigue evidenciando como la gran revolución copernicana eclesiológica de todos los tiempos, propuesta y madurada fundamentalmente por la teología y la espiritualidad de la liberación [**27**] . Las nuevas perspectivas del paradigma pluralista no son más que nuevas exigencias acumuladas, que agravan la gravedad del atraso histórico [**28**] que arrastramos.

• La crisis de la misión clásica

Decía san Agustín que «non progredi, regredi est», no avanzar es retroceder. Los cristianos somos actualmente un tercio de la humanidad, unos 2000 millones. Por crecimiento vegetativo, el cristianismo sigue aumentando en números absolutos, pero en números relativos decrece. Hace un siglo el cristianismo estaba convencido de que un renovado esfuerzo misionero iba a resultar prácticamente en la conversión de la totalidad del planeta a Cristo en el plazo de tres o cuatro décadas. El siglo XX se ha encargado de mostrar la inviabilidad de aquella perspectiva. En el transcurso de ese siglo pasó la humanidad de 1619 millones de habitantes, a 6055 (casi cuatro veces más), mientras que los cristianos pasaron de ser el 34'5% a ser el 33%. Simultáneamente, los no creyentes (ateismo, agnosticismo…) pasaron de 3 a 778 millones, es decir, del 0'2% al 12'7% (se multiplicaron por más de 60). En la actualidad, extrapolando las estadísticas sociométricas, no es previsible la conversión de la humanidad al cristianismo…

Si fuera de la Iglesia hay salvación, y la hay sobre todo en las demás religiones, ya no tiene sentido aquella misión clásica que creía que iba a llevar la salvación a los infieles

Pero un nuevo gran factor de crisis se suma a esta situación: la crisis de la misión, de sus fundamentos teológicos mismos, como efecto de la teología del pluralismo religioso, en la línea de lo que ya hemos dicho hasta aquí:

-si ahora pensamos que todas las religiones son verdaderas, ya no tiene sentido ir a predicar la nuestra como si las demás no sirvieran;

-si fuera de la Iglesia hay salvación, y la hay sobre todo en las demás religiones, ya no tiene sentido aquella misión clásica que creía que iba a llevar la salvación a los infieles;

-si Jesucristo no es el Salvador único, absoluto y normativo para todos los pueblos, aunque tenga mucho sentido el ir a difundir su conocimiento, ya no tiene el mismo sentido que tuvo hasta ahora;

-si que haya una única religión mundial ya no parece posible ni siquiera deseable [**29**] , la «conversión de los pueblos a nuestra Sancta Fe Católica» deja de ser un objetivo proponible a la acción misionera, que debe pasar a tener un objetivo de diálogo, de intercambio y de mutuo enriquecimiento; La crisis que los misioneros tradicionales experimentaron cuando el Concilio Vaticano II admitió que fuera de la Iglesia había salvación, se reedita ahora por los citados temas de la cristología y eclesiología. La oficialidad de la Iglesia católica reacciona repitiendo intemperantemente que la misión misionera mantiene como siempre intacta su vigencia, sin aportar nada a la digestión de las dificultades y a la necesaria reinterpretación y reformulación. Si no atendemos a los problemas, éstos se resolverán sin nosotros, tal vez en la dirección que no prevemos.

• La crisis de la moral

La virtud de la religión ha sido presentada clásicamente –por santo Tomás por ejemplo- como acogida de la relación con Dios, sumisión ante su voluntad de Dios, aceptación de la norma

[**26**] La Dominus Iesus, sólo llega a referirse a «un supuesto eclesiocentrismo del pasado», puesto en boca de otros y dubitativamente…: número 19.

[**27**] Véase una amplia exposición en CASALDÁLIGA-VIGIL, ibid., parte III, apartado «Reinocentrismo».

[**28**] Quisiéramos creer que en este campo no se va a cumplir la ley histórica de atraso de la Iglesia, que J.I. GONZÁLEZ FAUS ha creído poder establecer en «dos siglos y medio»: Autoridad de la verdad, Herder, Barcelona 1996, pág. 109.

[**29**] J. HICK, God has many names, Westminster Press, Philadelplia 1982, p. 21, 27. Andrés TORRES QUEIRUGA, El diálogo de las religiones, Sal Terrae, Santander 1992, pág. 37.

que Él propone. Sumisión, acogida, aceptación, obediencia, fidelidad. Esta concepción, asumida como práctica en una sociedad, aseguraba el control de la misma, su estabilidad, su norma. La religión ha sido de hecho el software de programación de las sociedades en lo que se refiere a sus valores más íntimos, que han sido presentados como valores venidos directamente de Dios (por tanto, valores absolutos, sagrados, indiscutibles, que exigen una sumisión absoluta). La sociedad ha sido en este sentido «heterónoma», con una heteronomía atribuida a Dios. La moral era así porque Dios mismo era así. El ser humano «ha sido criado para alabar y servir a Dios nuestro Señor, y mediante ello salvar su ánima».

La convivencia actual con otras religiones, y la inevitable comparación de valores e imperativos morales de cada una de ellas, hace comprender a la sociedad que la moral no proviene sólo de Dios, sino que es también una construcción humana, cultural, contextual, en buena parte aleatoria, y, también, inconscientemente autónoma: somos nosotros mismos, los seres humanos, hemos creado nuestras propias normas, sólo que lo hemos hecho por los procedimientos -que desconocemos- de la evolución de la sociedad, pero hemos finalmente atribuido a Dios nuestra propia creación, declarándola «revelada», y hemos acabado como «expropiados» de nuestra propia construcción, viviendo nuestra propia moral como una sumisión heterónoma a la supuesta voluntad de un Dios exterior que la habría dictado…

El pluralismo religioso no es sólo el de las diversas religiones, sino el de la diversidad de posiciones que la misma religión ha ido acumulando a lo largo de su

La pluralidad de religiones, por la simple vía de la comparación, introduce la «hermenéutica de la sospecha»

larga historia[**30**] . Opiniones e imperativos morales que en una época determinada son impuestas con fuerza y hasta con violencia, en otras épocas son olvidadas y hasta contradichas. Cuando el estudio y el conocimiento histórico se difunde entre los miembros de esa religión[**31**], éstos perciben que el pluralismo también es interno, dentro de la misma religión a lo largo de tiempo. Ese «pluralismo transversal a la historia» también desafía la visión de la religión –y de la moral en particular- que las personas tienen. Si unos preceptos morales afirmados en su momento con toda contundencia, cambiaron significativa o incluso radicalmente, los adeptos de esa religión toman conciencia de que también los preceptos hoy afirmados pueden cambiar; pese a la proclamada absolutez de los mismos, lo que las personas perciben es su relatividad histórica: la experiencia de ese «pluralismo» ha transformado también la mentalidad de los miembros de esa religión . Todo ello produce cada vez más, en la sociedad moderna, un desajuste no pequeño entre la moral oficial y la moral real asumida y aceptada por los miembros de una religión cuya oficialidad se niega a evolucionar.

La pluralidad de religiones, por la simple vía de la comparación, introduce la «hermenéutica de la sospecha», para desentrañar tantos influjos que han intervenido en la construcción de nuestra moral, que hoy, al descubrirse como construcción autónoma equivocadamente tenida como revelada, pierde la fuerza de la sacralidad divina de su origen, con la que estaba investida. La religión -y lo que es peor, la sociedad misma- se queda sin la moral tradicional y sin su también tradicional divina fundamentación. La sociedad se queda a la intemperie en cuanto a valores axiológicos predeterminados, y comprende que debe rehacerse y reconstruir su moral autónomamente. Estamos solos. No hay arriba un Dios exterior que nos haya dado una moral «revelada». Los defensores de las posturas de la religión tradicional interpretan esta situación como un caos ético, o como un intento de destruir moralmente tanto a la religión como a la sociedad. Esta crisis está generalizada en muchas sociedades actuales.

Concluyendo

Se podría enumerar muchos otros elementos de la crisis que estamos queriendo reflejar.

[**30**] «Quien conoce bien la historia de los dogmas y de la teología moral, sabe que muchas cosas consideradas en el pasado como definitivamente establecidas y como doctrina indiscutible fueron posteriormente revisadas o sencillamente cayeron en el olvido. Y en el campo de la moral, el cambio es aún más significativo que en el campo de la dogmática». HAERING, B., Está todo en juego, Madrid 1995, pág. 111.

[**31**] «No fundo, há uma tomada de consciência de que o caráter absoluto da Igreja se desfez a partir do fato mesmo de ela ter refeito no Concílio muitos de seus ensinamentos, costumes e práticas, tidos como irreformáveis e ter até confessado suas faltas e erros. Se os do passado foram reformados, os de hoje poderão sê-lo amanhã. Está criada a atitude de distância crítica e de certa relatividade em face dos ensinamentos e práticas atuais da Igreja. Nessa situação, o fiel recua ao arcano da própria consciência e liberdade, e já não espera de leis e normas externas a resposta a suas perguntas». LIBÂNIO, João Batista, Igreja contemporânea. Encontro com a modernidade, Loyola, São Paulo 2000, pág. 91.

Como comenzamos diciendo al principio, es toda la teología, toda la cosmovisión religiosa la que resulta afectada por este cambio de paradigma. Por eso resultaría imposible un abordaje completo del tema, o una enumeración exhaustiva de los principales elementos[32] . Por eso, concluyamos con unas breves anotaciones finales.

Aunque sea simultánea en el tiempo, esta crisis provocada por la asunción consciente del pluralismo religioso es independiente de la crisis de la religión por el cambio cultural producido por el fin de la edad agraria y el advenimiento de la «sociedad del conocimiento». Se desarrolla por otros caminos y con contenidos propios. Aunque la edad agraria se prolongara y la sociedad del conocimiento no adviniera, la crisis que el pluralismo religioso está produciendo en las religiones, seguiría dándose. Aunque los efectos se sumen y se fusionen, las causas originantes son distintas, aunque también se sumen y se entrelacen y con frecuencia sean difíciles de deslindar.

La situación mundial nueva de «mundialización», al provocar de una manera inédita el encuentro entre las religiones, crea un horizonte epistemológico nuevo, que les posibilita y les provoca a la reconceptuación de sí mismas, de cada una de ellas, y posibilita a nivel humano-científico una reconceptuación también de la religión en general, en sí misma.

Creo que es plausible pensar que algunas religiones van a afrontar este desafío y van a entrar poco a poco en una relectura de sí mismas. Como instituciones –como Iglesias en el caso de la religión cristiana–, les va a costar mucho. A las personas, las comunidades y los teólogos más libres, no les va a ser tan difícil, pero también les va a costar un esfuerzo notable. Ese esfuerzo es uno de los factores importantes que hará avanzar la transformación social de la religión en el siglo XXI.

La situación mundial nueva de «mundialización», al provocar de una manera inédita el encuentro entre las religiones, crea un horizonte epistemológico nuevo, que les posibilita y les provoca a la reconceptuación de sí mismas, de cada una de ellas, y posibilita a nivel humano-científico una reconceptuación también de la religión en general, en sí misma.

Es posible que este ambiente, esta nueva situación, propicie la aparición de una teología y quién sabe si también una religiosidad «más allá de las religiones» («postreligional», más que postreligiosa). Algunos la intuyen como una «world theology», una teología que ya no será ni cristiana ni musulmana, ni budista ni hinduista, sino todo ello a la vez y con ninguna de estas caracterizaciones en exclusiva. Estará ubicada en la perspectiva del homo gnoscens, que ya se siente más allá de la pertenencia a una «religión» de épocas superadas, pero que asume y se vale con libertad de las riquezas de sabiduría espiritual contenidas en todas ellas.

La crisis de la religión provocada por el pluralismo religioso es tanto teórica o teológica como muy práctica y experiencial. Se siente más en las regiones fuertemente interreligiosas, pero cada vez más va a sentirse un poco por igual en todas partes, en cuanto que los modernos medios de comunicación están hacen presente el pluralismo religioso incluso en aquellas partes donde no ha penetrado físicamente.

En América Latina apenas está empezando a sentirse esta crisis, todavía de un modo no explícito, más bien reflejo, y suave, sin presión. Las quejas y llamadas de alerta de muchos responsables eclesiásticos respecto al retroceso del catolicismo en la región, por ejemplo, todavía no son capaces de relacionar estos signos con la descripción teológica de la crisis. Por su parte, en el mundo teológico latinoamericano apenas el cuerpo de teólogos está comenzando a confrontarse con la temática[33] . El tiempo juega a favor de esta evolución, que, sin duda, va a ser más rápida de lo que podemos prever. *R*

[32] Remito a mi citada obra, Teología del pluralismo religioso, en la que abordo de un modo sistemático toda esta problemática.

[33] La colección de libros que la ASETT, Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo ha programado y ya está adelantando en su publicación (en la «colección Tiempo axial» , Editorial Abya Yala, Quito: latinoamericana.org/tiempoaxial) podría ser el signo más expresivo.

Mitos y simbolismos

"La ciencia debe comenzar con los mitos y con la crítica de los mitos".

Karl Popper*. Filósofo e investigador científico contemporáneo.*

"El mundo de los hombres contemporáneos se funda sobre los resultados de la ciencia: el dato reemplaza al mito, la teoría a la fantasía, la predicción a la profecía".

Mario Bunge*. Físico y filósofo argentino contemporáneo.*



Jorge A. Montejo

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

INTRODUCCIÓN

El *mito* y los *simbolismos* son elementos determinantes que han venido configurando desde siempre una determinada manera de interpretar la realidad. Nos introducimos pues en el apasionante mundo de la *mitología* y los *simbolismos* que esta encierra. En este ensayo nos centraremos de manera principal, aunque no exclusiva, en los *mitos*, *leyendas* y *simbolismos* que existen al amparo de las grandes religiones, conocidas como las religiones del *Libro*; esto es, las grandes religiones monoteístas sustentadas en la *revelación judeocristiana* y *la revelación musulmana*. Cabe también considerar los textos sagrados de carácter oriental recogidos, principalmente, en el *Bhagavad-gita*, los cuales forman parte del texto épico oriental del *Mahabharata*, escrito en verso hacia el siglo III a. C. Nos centraremos en especial, no obstante, en los textos judeocristianos y musulmanes, recopilados en la *Biblia* y el *Corán*, respectivamente, por ser de mayor significación para nosotros los occidentales.

Este estudio analítico pretende ser desmitificador –paradójicamente– de aspectos puntuales relacionados con el carácter que las dos grandes revelaciones ya reseñadas tuvieron a lo largo de su historia. Ni que decir tiene que nos toparemos con dos formas de interpretar, o mejor diríamos, de *reinterpretar la historicidad de ambas revelaciones*. Nos encontraremos pues con dos maneras bien distintas de *hermenéutica* en la interpretación de los textos sagrados: *la plenamente literal y carente de sostenibilidad lógica y argumentativa*, como veremos, y *la*

mitológica y simbólica, sustentada en la mitología y simbolismos que acompañan y que encuentran un asentamiento más lógico y deductivo, como también analizaremos a lo largo de este ensayo. La diferencia entre la una y la otra estriba, principalmente, en el sentido de su argumentación, así como en el contenido último de la misma.

Pero este estudio analítico estaría incompleto si no investigamos sobre el sentido último de una u otra interpretación, sustentadas las dos en la misma revelación, bien judeocristiana o musulmana. Al decir la misma revelación lo hacemos en función de referirse a un mensaje supuestamente de contenido divino y sobrenatural. Obviamente la *Biblia* y el *Corán* no transmiten formalmente el mismo mensaje escriturístico pero sí sustancialmente y este no es otro que ***el logro y consecución de la salvación y bendición divinas enmarcados en distintas culturas, la judeocristiana y la musulmana***. Si el fin último de toda percepción mítica y simbólica es –como bien argumentaba el teólogo y filósofo **Mariano Corbí**, investigador del mundo de la *mitología* y los *simbolismos*–, la programación de la colectividad, entonces tendríamos que preguntarnos hasta qué punto los *mitos* y sus *simbolismos* han ejercido (y ejercen todavía) una función alienatoria aunque necesaria *(Mariano Corbí. Lectura simbólica de los textos sagrados. Encuentros en Can Bordoi. 2006; pág. 40. CETR.*)

Y me explico: *si los mitos sustentados en aconteceres históricos o ficticios tienen una función alienatoria, extraña, a los individuos que forman una comunidad, entonces no serán, probablemente, tan benéficos como a veces se les presenta, por más necesarios que sean para la colectividad, ya que inducirían a condicionar su libertad interior*. Pero de todo esto, y mucho más, ahondaremos en este estudio que ahora iniciamos.

ORIGEN, SENTIDO Y CONTENIDO DE LOS MITOS

Al inicio del estudio sobre mitología convendría hacer algunas delimitaciones y explicaciones al respecto. Primeramente deberíamos definir el concepto de *mito* en sí mismo y su alcance y trascendencia.

En efecto, ***entendemos por mito toda representación alegórica, por lo general de carácter religioso, pero no exclusivamente, la cual se caracteriza por poseer una fuerza creadora, incluso mágica, de la que se impregna el pueblo o civilización que la crea y que subyace en el subconsciente colectivo, rigiendo así la vida, conducta, comportamiento y creencia de las personas***. El *mito* no se sustenta necesariamente en un acontecer ficticio o figurado. Muchos *mitos* de carácter religioso tienen un claro componente histórico y real. Otros, en cambio, son meras fabulaciones. Pero de todos ellos se extrae una enseñanza de carácter moral que induce a determinados comportamientos por parte del pueblo sumido en esa mitología. El *mito*, por lo tanto, no es cuestión baladí en las culturas en las que ha arraigado.

Se sabe de *mitos* ancestrales que han predeterminado el acontecer de pueblos e incluso civilizaciones enteras, como es el caso de las mitologías griega y romana de la antigüedad, así como también la escandinava, entre otras. Existe coincidencia prácticamente generalizada entre antropólogos e historiadores de que el *mito* es un hecho real en la mayoría de las religiones, tanto menores como mayores (entiéndase estas últimas como las religiones del Libro). Es por eso que se habla de toda una mitología judeocristiana y musulmana. Pero esto lo analizaremos en profundidad en el siguiente apartado. El origen de los *mitos* es complejo y confuso a la vez. Cabría preguntarse ¿qué es lo que ha inducido al hombre desde los albores de la Humanidad a crear e interpretar

Entendemos por mito toda representación alegórica, por lo general de carácter religioso, pero no exclusivamente, la cual se caracteriza por poseer una fuerza creadora, incluso mágica, de la que se impregna el pueblo o civilización que la crea y que subyace en el subconsciente colectivo, rigiendo así la vida, conducta, comportamiento y creencia de las personas

sus mitos y fabulaciones? No sabemos con exactitud. Quizás haya sido la necesidad de aferrarse a algo que le diese un cierto sentido a la vida y aun más, al misterio de la muerte. Y así vemos como el hombre, en sus albores, crea ya sus *totems* de carácter sagrado, los cuales veneraba como manifestaciones de algo superior que no podía entender. De este modo surgió en los orígenes el sentir religioso del hombre, su deseo de *koinonia*, de comunión con la comunidad social a la que pertenecía y el asentamiento en sus creencias, e igualmente el sentido de *religar*, de unirse a la divinidad por medio de sus expresiones cúlticas y de adoración.

Otro aspecto digno de reseñar en lo concerniente al significado de los *mitos* es su trascendencia e intempo-

Los mitos trascienden el espacio y el tiempo. No existen barreras para ellos. Y se cimientan y arraigan por medio de sus constructos, que son las tradiciones. Han perdurado hasta nuestros tiempos y no cabe razón para pensar que no continúen haciéndolo, pese a correr tiempos de marcado materialismo y ateísmo.

ralidad. Ciertamente, así es. Los *mitos* trascienden el espacio y el tiempo. No existen barreras para ellos. Y se cimientan y arraigan por medio de sus *constructos*, que son las *tradiciones*. Han perdurado hasta nuestros tiempos y no cabe razón para pensar que no continúen haciéndolo, pese a correr tiempos de marcado materialismo y ateísmo. Pero esto poco importa pues se reinterpretarían de nuevo, amoldándose a las circunstancias del mundo actual posmoderno en nuestra era de la información y del conocimiento. Sobre la necesidad de reinterpretar los *mitos* en el mundo moderno (y particularmente en el mundo religioso actual) ya hablaremos más adelante, así como de las posibles vías o caminos de acceso a esa nueva dimensión de *reestructuración del mito*.

Ya comentaba que los *mitos* se construyen en torno a las *tradiciones*. Es decir, que todo *mito* parte de un componente previo que es la *tradición* sobre la que se sustenta, perdurando así por tiempo indefinido. Es curioso el hecho histórico de que han sido las religiones de carácter *iconoclasta* las que pretendieron, inútilmente por cierto, aniquilar el *mito*, la *tradición* como base de construcción del mismo, y la *imagen*, como elemento simbólico que daba sustento a ambas. Pero, pese a los intentos, *mito*, *tradición* e *imaginería religiosa*, perviven en el sustrato subyacente de los pueblos. No nos paramos en este estudio a analizar las consecuencias, positivas o negativas de esto; tan solo analizamos el hecho histórico en sí como elemento de reflexión y análisis. Esto será punto de meditación en otro ensayo. Únicamente comentar aquí la importancia fundamental que tiene en la mentalidad de los pueblos el sentido del *mito* ya que de no ser así la mayoría hubieran desaparecido en poco tiempo. Pero, curiosamente, muchos resistieron el paso del tiempo a lo largo de los siglos y aun milenios. Este hecho debería darnos que pensar, creo yo.

Pero, ¿cuál es, en realidad, el verdadero sentido de los *mitos* y el contenido de los mismos? **Mariano Corbí** habla de la pretensión inicial de los *mitos* y hace alusión, como ya decía anteriormente, al *mito* como *constructo* tendente a la *programación de la colectividad*. El hecho en sí parece inducirnos a pensar en un proceso necesario pero construido con la finalidad de programar la supervivencia del individuo y de la colectividad. Esta original percepción de **Corbí** creo que tiene su clave en el hecho de que, en efecto, la humanidad ha vivido y subsistido, en buena medida, gracias a los *mitos* por ella creada. Desde sus orígenes el ser humano ha "inventado" una explicación a su posición en un mundo que le era extraño y hostil. El aferrarse al *mito*



Mariano Corbí

ha sido para él una vía de evasión que aquietase, a la vez, su espíritu aventurero e indagador. Por eso hablaba yo de que con ser un proceso alienante, extraño al individuo, no dejó de ser necesario para la comprensión de la realidad circundante. Pero aún más, el *mito* o *mitos* creados tenían que incitarle a la *trascendencia* pues de lo contrario estarían muy limitados y no cumplirían todas las expectativas en ellos depositados. Y así **Corbí** nos habla de dos pretensiones principales en la configuración de los mitos: ***construir una naturaleza en parte sustentada y anclada en unas condiciones predeterminadas de sobrevivencia material, y por otra posibilitar el desarrollo de una segunda dimensión de la realidad en la que el hombre vive inmerso, consistente en la capacidad adaptativa al medio y a sus condiciones de vida***. Estas dos pretensiones son claves para **Corbí** ya que ayudan a comprender la *realidad* en la que el hombre vive inmerso. Por eso cree **Corbí** (muy acertadamente en mi opinión) que todo sistema sustentado en *mitos* y *simbolismos* es un sistema de *creencias* en un período preindustrial y precientífico, esto es, anterior al siglo XVIII, pero que en la nueva época tecnológica y científica ya no se precisa el sustento de las creencias para dar sentido y contenido a los *mitos* y sus *simbolismos*. Es decir, de lo que se trata es de sostener que los *mitos* y *simbolismos* que acompañan describen la realidad circundante (la material y la espiritual o absoluta) en la que el ser humano se ve inmerso más allá de

cualquier percepción posterior trascendente. Es a partir de aquí cuando se tiene la capacidad de percibir lo Absoluto, esto es, Dios mismo como creador del Universo. Ambos elementos, lo material y lo absoluto, forman parte de una misma realidad, como decíamos y delimitan su propia entidad. De ahí que *podamos hablar de espiritualidad como un vehículo que nos acerca, cuando menos, a tener una percepción y posicionamiento de nuestro lugar en el mundo y ante lo Absoluto*. No creo que debamos limitar lo que entendemos por vida espiritual al simple aislamiento en lo trascendente. Pienso que lo espiritual lo abarca todo, posicionando cada parcela en su debido lugar. De lo contrario nos moveríamos en una permanente dicotomía (lo material por una parte y lo que entendemos por espiritual por otra) que conduciría a una disgregación de nuestra dimensión humana completa e integradora.

Los seres humanos somos un *ente* completo formado, según la filosofía y teología cristiana, por lo material (el cuerpo o *soma*), lo intelectual y anímico (lo que denominamos el alma o *psique*) y lo propiamente espiritual (el espíritu o *pneuma*), existiendo plena coordinación entre los tres elementos. No cabe hablar pues de disociación entre ellos ya que configuran la *esencialidad* de nuestra condición humana que nos diferencia de los animales inferiores. Hemos sido creados y diseñados para ser plenamente conscientes de las tres dimensiones. No hacerlo sería limitar ostensiblemente las potenciales capacidades de que disponemos. Es por todo esto que los *mitos* vienen a posicionar al ser humano en el mundo y ante su vulnerabilidad el hombre crea el *mito* (indistintamente de que este se sustente en la ficción o en el hecho histórico). En otras palabras, ***la creencia en los mitos le proporciona protección y seguridad en esta vida y una cierta seguridad en el más allá, aunque no tenga una clara percepción de este último***. Pero llegados a este punto cabría ahora preguntarse ¿cuál es el contenido real de los *mitos*? y ¿qué uso podemos hacer de ellos?

Es incuestionable que muchos *mitos* han cambiado y evolucionado con el correr de los tiempos. Según **Corbí** el análisis antropológico-cultural descubre que los *mitos* no son lo que aparentan ser, es decir, un sistema de creencias. Separa, por lo tanto, los conceptos *mito* y *creencia*. En el fondo lo que pretende **Corbí** es descubrir la estructuración profunda de las sociedades preindustriales y precientíficas, o sea, aquellas sociedades menos evolucionadas donde los *mitos* y *creencias* se han asentado de manera continuada. Dentro de la complejidad que propone **Corbí** creo que es importante dejar claro que su percepción se centra en unos puntos clave de todo su entramado, tales como el hecho de que los *mitos* y sus *símbolos* imponen el genuino convencimiento de que la realidad es como ellos la describen, con carácter indubitable, y así ha sido hasta el advenimiento de las modernas sociedades de la información y tecnología desarrollada, y por otra parte que los elementos simbólicos que acompañan a los *mitos* son simplemente patrones o paradigmas de interpretación de la realidad. Estamos hablando pues de un período muy reciente de la humanidad, donde los *mitos* han evolucionado considerablemente, no precisando ya sustentarse necesariamente en creencias.

Ahora bien, podemos hablar de los distintos niveles de estructuración de los *mitos* y sus *simbolismos*. El mismo **Corbí** habla de dos niveles, uno más *superficial* y otro de calado más *profundo*. El primero, el superficial, hace alusión a eventos narrados y configurados por personajes divinos y sobrenaturales que intervienen directamente en la narración. El segundo nivel, el más profundo, se refiere a la estructuración e interpretación de la narración, guiándose por la lógica del mismo proceso narrativo y sabiendo deslindar el contenido mitológico del mismo, trátese de una narración histórica o simple fabulación figurada. El hombre preindustrial y precientífico del que habla **Corbí** no es capaz de percibir la singularidad de los *mitos* en los que vive inmerso, y menos aún de interpretarlos. Se convierte así en "víctima propiciatoria" de los mismos. Vive inmerso en ellos y le bastan, sin más explicaciones. Así sucedió, por ejemplo, en las mitologías helénica y romana de la antigüedad y en buena parte de la cristiandad del Medievo. Los textos sagrados por los que regía su vida tenían para el hombre preindustrial y precientífico un claro signo de literalidad. No era capaz de discernir más allá del texto puro y duro. Así sucede también, paradójicamente, en los sectores del integrismo y fundamentalismo religioso actual. Sin embargo, ha habido mentes prodigiosas, como **Averroes**, el intelectual musulmán que vivió en el

El hombre preindustrial y precientífico del que habla **Corbí** no es capaz de percibir la singularidad de los *mitos* en los que vive inmerso, y menos aún de interpretarlos. Se convierte así en "víctima propiciatoria" de los mismos. Vive inmerso en ellos y le bastan, sin más explicaciones.

Todas las revelaciones provenientes del Libro o Libros sagrados (La *Biblia*, el *Corán*, El *Baghavad-gita*, principalmente) contienen un *simbolismo* abundante. Por eso la pregunta que se hace **Bárcena** es cómo leer e interpretar los textos en el contexto de las sociedades actuales tan sofisticadas y secularizadas

siglo XII, que han sabido ver en la interpretación de la revelación (la coránica en su caso) algo más que la simple literalidad del texto, esto es, un claro contenido mitológico y simbólico como vehículo de captación de lo Eterno y Absoluto.

Concluyo este apartado retomando la pregunta sobre el sentido y el contenido de los *mitos* (en especial en las revelaciones de signo sagrado) y el corolario de todo es que ***los mitos desempeñaron (y continúan desempeñando) un claro rol interpretativo de la realidad en la que el ser humano está inmerso, desde el acompañamiento de su espiritualidad y la búsqueda de la Verdad trascendente, más allá de la simple literalidad de los textos, en muchas ocasiones sin aparente sentido y explicación lógica.*** La nueva era en la que nos movemos, y que a veces nos amenaza con desbordarnos por su caudal informativo, ha sabido, afortunadamente, redimensionar el contenido de muchos textos considerados sagrados y reinterpretarlos desde una dinámica creativa y evolutiva, conduciendo así a una mejor comprensión del entorno y la función que lo divino y espiritual desempeña en el mismo. No avanzar y quedarse anclado en el pasado (que es lo que sucede con los integrismos y fundamentalismos religiosos) supondría una involución en el discurrir de la Humanidad y un retroceso en su proceso evolutivo integral. *Lamentablemente vivimos un período confuso donde los fundamentalismos religiosos y de otra índole están poniendo en entredicho la evolución integral de nuestra especie (me refiero a la evolución intelectual y de pensamiento, principalmente).* No obstante, es indudable que el progreso científico y tecnológico no ha marchado parejo con el religioso. De esto no cabe ninguna duda. Es de esperar y desear que corran nuevos aires que oxigenen la decadente y deteriorada época que nos ha tocado vivir. Hemos de ser, al menos, optimistas al respecto.

EL SIMBOLISMO COMO EXPRESIÓN DEL MITO

Sería **Halil Bárcena** quien mejor nos daría, en mi opinión, una aproximación más fidedigna al sentido de los *simbolismos* en la estructura religiosa. Intelectual versado en la hermenéutica de los textos espirituales del *sufismo* musulmán, nos acerca a la simbología de los textos sagrados coránicos con una precisión admirable. Todas las revelaciones provenientes del Libro o Libros sagrados (La *Biblia*, el *Corán*, El *Baghavad-gita* principalmente) contienen un *simbolismo* abundante. Por eso la pregunta que se hace **Bárcena** es cómo leer e interpretar los textos en el contexto de las sociedades actuales tan sofisticadas y secularizadas. Si bien **Bárcena** lo aplica



Halil Bárcena

a la lectura del *Corán* islámico, también se podría aplicar en el mundo de la cristiandad occidental inmersa en una secularización aún mayor que los países del *islam*. Por eso, coincido con **Bárcena** cuando viene a decir que reducir la lectura de los textos sagrados a la simple literalidad sería caer en las garras del historicismo, cercenando así la dimensión simbólica de los mismos y conduciendo a la muerte del propio texto en cuestión. *(Halil Bárcena. Lectura simbólica de los textos sagrados. Encuentros en Can Bordoi. Pág. 83. 2006. CETR).*

Es obvio que existen diferencias entre la revelación bíblica de carácter judeocristiano y la coránica ya que ambas están inmersas en culturas y épocas muy distintas. Pero en ambas el contenido simbólico es abundante. En las dos se entremezclan historicidad con ficción, cuando no una clara fabulación, especialmente en algunos textos de contenido fantástico. Pero es indudable que existe un trasfondo de carácter histórico que es lo que les da a ambas revelaciones una aureola de ser un mensaje de contenido profético para todas las épocas. En cualquier caso el *trasfondo moral de sus enseñanzas es incuestionable*, más allá de cualquier interpretación que se dé a sus textos sagrados. Lamentablemente el *homo religiosus* tiende a la exclusividad de sus creencias, sustentadas, como ya analizábamos, en *mitos* y *simbolismos*, y es por eso que en su ceguera espiritual es incapaz de discernir la belle-

za que puede entrañar el contenido de la *Verdad* en otras revelaciones que no sea la que él cree, patentándola de por vida y en algunos casos, descalificando a las revelaciones oponentes por considerar la suya propia como la única en consonancia con la "Verdad divina". Esta es la triste realidad a estas alturas todavía, lo cual denota, por cierto, bastante miopía e infantilismo espiritual. Claro ejemplo de involución del pensamiento.

Pero, retomando de nuevo el asunto que nos ocupa en este apartado en lo concerniente a los *simbolismos* que entrañan las revelaciones de carácter sagrado, cabe definir el concepto de *símbolo* para un mejor posicionamiento en la comprensión y el rol que desempeña en el mundo de las creencias religiosas.

Podemos afirmar que ***el símbolo es la representación figurada de algo concreto***. **Eugenio Trías** habla del *símbolon* como *"el lanzamiento conjunto de lo sagrado y su presencia, que se da bajo cierta forma o figura, y que puede ser reconocida y atestiguada*". *(Trías. E. Pensar la religión. Buenos Aires. Altamira, 2001, pág. 86)*. Tiene, por lo tanto, una significación convencional. Su expresión más común viene dada, en las grandes religiones monoteístas, por un claro y complejo componente litúrgico o de expresión formal. Ya decía anteriormente que fue **H. Bárcena** quien partiendo de un análisis profundo de la mística que entraña el *Corán* (y quizás sustentándola en la filosofía de **Averroes**) descubre la riqueza inmensa de sus *simbolismos*. Sería, como ya comentaba, el *sufismo* musulmán la perla que descubriría la riqueza de todo ese *simbolismo* espiritual. Nos extenderíamos demasiado si analizáramos ese rico *simbolismo*. Será en otro estudio acerca del *sufismo* donde ahondaré en el mismo. Aquí tan solo reseñar lo que reza un *aforismo muhanmadiano*, hablando de los siete niveles de profundidad del *Corán*, que *"El Corán tiene una apariencia exterior y una profundidad oculta, un sentido exotérico (exterior) y otro esotérico (oculto); a su vez, este sentido esotérico encierra otro también esotérico… y así hasta alcanzar los siete niveles de profundización oculta"*. (*Henry Corbin*, *op.cit., pág. 24)*. Esta apreciación no es exclusiva del *Corán*. Sin duda que otras revelaciones también ahondan en ese sentido oculto y profundo. Así, por ejemplo, en la revelación bíblica, la *Cábala* judía es una genuina expresión del gnosticismo judío que posteriormente se extendería, ya en la época del cristianismo primitivo, a sectores elitistas e intelectuales del mismo, dando lugar a una corriente gnóstica dentro del mundo eclesial antiguo tan discrepante en ocasiones con la ortodoxia reinante de la época.

Alcanzar ciertos niveles de profundización espiritual es indudable que requiere la utilización e interpretación del *simbolismo* que encontramos en las escrituras sagradas. Pero, lo que nos interesa a nosotros es cómo interpretar los *simbolismos* que encontramos en los textos sagrados, indistintamente de cuáles sean estos. ¿Tenemos que efectuar la misma lectura de ellos que hicieron nuestros antepasados o cabe hablar de una reestructuración y reinterpretación de los mismos, acomodándolos a nuestra era del conocimiento y de la información? Particularmente me inclino por lo segundo, obviamente. Por dos razones de peso. La primera, ***porque realizar la misma lectura de los mitos y simbolismos que encierran las revelaciones sería estar hablando de involución, de ausencia de creatividad, y el mundo de lo metafísico y espiritual si por algo ha de distinguirse es por su creatividad e innovación***. No se trata de alteración del contenido esencial de los textos, sino de una reactualización de los mismos; de una reinterpretación de sus *mitos* y *simbolismos*. Como bien argumenta **Francesc Torradeflot**, cuando hablamos de experiencia

la *Cábala* judía es una genuina expresión del gnosticismo judío que posteriormente se extendería, ya en la época del cristianismo primitivo, a sectores elitistas e intelectuales del mismo, dando lugar a una corriente gnóstica dentro del mundo eclesial antiguo tan discrepante en ocasiones con la ortodoxia reinante de la época.

mística, de experiencia religiosa, en toda su radicalidad y universalidad, no se está hablando de una experiencia cualquiera, sino de una experiencia que se sustenta en el lenguaje simbólico y en el lenguaje del "silencio". Entiendo que, en efecto, para alcanzar un cierto grado de descubrimiento interior (de "desvelamiento", que diría **Ortega**) se requiere la *introspección*, el análisis interior desde el silencio, en la búsqueda de lo divino y eterno que anida en cada ser humano, al menos potencialmente. ***Y es en esta búsqueda que los simbolismos, como genuina expresión del mito, se convierten en un vehículo de acompañamiento importante que nos permite redimensionar nuestra concepción del fenómeno de lo reli-***

¿No será que el individuo moderno, al igual que sus antepasados, precisa imperiosamente encontrar "algo" que dé sentido y orientación a su vida, sumida, por lo general, en el hastío y el vacío existencial? Algo de esto puede ser, sin duda. El problema estriba, en mi opinión, en la forma de enfocar sus creencias, su fe religiosa



gioso y/o espiritual desde una concepción nueva, creativa e integradora. En mi libro sobre *La Nueva Hermenéutica** expongo una serie de pautas que nos permitan acercarnos a la comprensión del fenómeno de los *mitos* y sus *simbolismos* en los textos sagrados y por extensión a los demás textos de contenido profano.

CONCLUSIONES

Alcanzando ya el final de este estudio investigativo convendría matizar algunas cuestiones clave en lo referente al *mito* y sus *simbolismos*, a modo de corolario. Y es que la secuencia de la interpretación de los *mitos* y *simbolismos* existentes en todas las revelaciones consideradas sagradas (particularmente las estimadas como religiones del Libro) es compleja. Lo es por el hecho de que en las sociedades modernas de la información y del conocimiento el *fenómeno religioso* se ve oscurecido, mitigado, como ausente en ocasiones, de la realidad en la que el hombre moderno está inmerso. En un mundo tan materializado como el nuestro, especialmente el conocido como mundo occidental, el individuo vive, por lo general, desconectado de todo fenómeno religioso, al menos en apariencia ya que todavía perviven (y en muchas ocasiones con cierta intensidad) componentes de devoción folklórico-religiosa muy concreta. Se dice que la vivencia del *fenómeno religioso* pertenece a la esfera de lo privado y particular. Por otra parte –y esta es la gran paradoja de la posmodernidad en la que vivimos– *el fenómeno religioso de signo radical y fundamentalista parece campar a sus anchas, crecer y multiplicarse*. ¿Cómo explicar esta paradoja? ¿No será que el individuo moderno, al igual que sus antepasados, precisa imperiosamente encontrar "algo" que dé sentido y orientación a su vida, sumida, por lo general, en el hastío y el vacío existencial? Algo de esto puede ser, sin duda. El problema estriba, en mi opinión, en la forma de enfocar sus creencias, su fe religiosa.

En este ensayo he pretendido exponer las dos vías o caminos de interpretación que el *homo religiosus* hace de su particular creencia, dando razones y consecuencias de una u otras formas de enfocar la cuestión. Obviamente existen otras vías o caminos de análisis y argumentación por vía del *agnosticismo* e incluso del *ateísmo*, pero eso formaría parte de otro estudio analítico. En referencia al mundo de la creencia religiosa que aquí nos ocupa, en cada creyente está elegir uno u otro camino. El camino más fácil, desde luego, es el de no indagar, no investigar acerca de los contenidos de sus creencias y dejarse llevar, en todo un proceso alienatorio, por la literalidad de su ideario religioso, siendo incapaz de ver, de discernir, el sentido último de la lectura de los textos sagrados en que dice apoyar su fe y sus creencias. El resultado es, como ya vimos, la involución ideológica. El camino nuevo que se propone es bien distinto, pero requiere análisis, indagación, estudio e investigación de los contenidos de su fe religiosa y especialmente el estudio de los *mitos* y *simbolismos* que encierran, como sustentadores ambos de las *tradiciones* que han configurado los textos sagrados y que requieren, en esta nueva concepción, una nueva lectura e interpretación de los mismos. No se cuestiona, en absoluto, la esencialidad de las creencias, amparadas estas en los mismos textos considerados sagrados. Esto nos ayudará también, inequívocamente, a establecer un auténtico *diálogo interreligioso*, enriquecedor en todo caso, y desde la humildad que requiere una verdadera vida de fe, redimensionar y reestructurar esta como base de lo que el teólogo y especialista en Ciencias de las Religiones **Alberto da Silva Moreira** denominaría a la nueva espiritualidad que fluye, *símbolos de vida y esperanza. (Lectura simbólica de los textos sagrados. Encuentros en Can Bordoi. 2006. Pág. 150. CETR).* ***R***

(*) http://revistarenovacion.es/e-Libreria_files/Hermeneuticapdf.pdf



Se piensa poco. ¡Y la fe requiere pensar!

M. Gelabert

FUNDACIÓN DIÁLOGO
(Facebook)

En la fe intervienen todas las dimensiones de la persona: se cree (y se ama) con toda nuestra personalidad. Pero fundamentalmente hay dos dimensiones que entran en juego cuando se trata de la fe divina: la voluntad y la inteligencia. Tomás de Aquino, hablando de la fe en Dios, dice que la fe es un hábito del entendimiento; hábito significa una actitud permanente. O sea, el que cree en Dios tiene la mente permanentemente ocupada, está siempre pensando, siempre buscando, siempre inquieto. O también: la fe es un acto de la inteligencia movido por la voluntad. La voluntad mueve, empuja a nuestra inteligencia adherirse a lo que se le propone.

¿Por qué la fe necesita este empuje de la voluntad? Para darme cuenta de que dos y dos son cuatro no se necesita ninguna voluntad, es algo evidente que la inteligencia capta inmediatamente. Pero en la fe, la inteligencia no ve las cosas claras, porque lo que se le propone para creer es un Misterio, el misterio por excelencia, el misterio de Dios. Y cuanto más se acerca uno al Misterio, cuando más "sabe" del misterio, más claro tiene que es un misterio, o sea, que no está claro y, por tanto, se diría que, en vez de avanzar en claridad, aumenta la oscuridad, porque acercarse al misterio es ser cada vez más consciente de lo poco claro que es.

La inteligencia busca claridad y, al acercarse al misterio, cada luz que encuentra va acompañada de un montón de oscuridades. Por eso, la inteligencia está continuamente haciendo preguntas. Continuamente, sin cansarse de buscar, porque lo que busca la interesa enormemente. La voluntad, que se mueve por la búsqueda del bien, seducida por la promesa de la vida eterna, de la felicidad plena (que es Dios mismo), empuja a la inteligencia a seguir buscando, precisamente porque está sumamente interesada en el objeto de la fe, en aquel en el que cree, en el Dios inefable, soberanamente amable y sumamente amado.

Si la fe es un acto de la inteligencia, uno se sorprende de ver en algunos círculos creyentes tanto desprecio a la inteligencia, tanto miedo a las preguntas, tantas apelaciones a la aceptación ciega, tantas llamadas a lo siempre dicho, tanto conformismo con fórmulas cerradas, por no decir muertas. El buen creyente nunca está conforme con lo que tiene, busca más, quiere más. Y cuanto más encuentra, más desea. Un creyente que se hace preguntas no es alguien que tiene dudas de fe, sino alguien que progresa en su fe. ***R***

El sentido de la vida

#13



José Manuel González Campa

Licenciado en Medicina y Cirugía. Especialista en Psiquiatría Comunitaria. Psicoterapeuta. Especialista en alcoholismo y toxicomanías. Conferenciante de temas científicos, paracientíficos y teológicos, a nivel nacional e internacional. Teólogo y Escritor evangélico.

El trabajo como medio de realización del ser humano

“Me volví y vi todas las violencias que se hacen debajo del sol; y he aquí las lágrimas de los oprimidos, sin tener quien los consuele; y la fuerza estaba en las manos de sus opresores, y para ellos no había consolador. Y alabé yo a los finados, los que ya murieron, más que a los vivientes, los que viven todavía.
Y tuve por más feliz que unos y otros al que no ha sido aún, que no ha visto las malas obras que debajo del sol se hacen.
He visto asimismo que todo trabajo y toda excelencia de obras despierta la envidia del hombre contra su prójimo. También esto es vanidad y aflicción de espíritu.
El necio cruza sus manos y come su misma carne.
Más vale un puño lleno con descanso, que ambos puños llenos con trabajo y aflicción de espíritu.
Yo me volví otra vez, y vi vanidad debajo del sol.
Está un hombre solo y sin sucesor, que no tiene ni hijos ni hermanos; pero nunca cesa de trabajar, ni sus ojos se sacian de sus riquezas, ni se pregunta: ¿Para quién trabajo yo, y defraudo mi alma del bien? También esto es vanidad y duro trabajo.
Mejores son dos que uno; porque tienen mejor paga de su trabajo. Porque si cayeren, el uno levantará a su compañero; pero ¡ay del solo! que cuando cayere, no habrá segundo que lo levante.
También si dos durmieren juntos, se calentarán mutuamente; mas ¿cómo se calentará uno solo?
Y si alguno prevaleciere contra uno, dos le resistirán; y cordón de tres dobleces no se rompe pronto.
Mejor es el muchacho pobre y sabio, que el rey viejo y necio que no admite consejos;
porque de la cárcel salió para reinar, aunque en su reino nació pobre. Vi a todos los que viven debajo del sol caminando con el muchacho sucesor, que estará en lugar de aquél.
No tenía fin la muchedumbre del pueblo que le seguía; sin embargo, los que vengan después tampoco estarán contentos de él. Y esto es también vanidad y aflicción de espíritu.” (4:1 a 16).

El tema del trabajo constituye una problemática fundamental en el devenir existencial e histórico de los

seres humanos. Desde Génesis a Apocalipsis, toda la Revelación de Dios se ocupa de la problemática sociolaboral como un elemento de la mayor importancia en la vida de los hombres. Desde las primeras páginas de la Biblia hasta las últimas, nos vamos encontrando la visión de Dios sobre el trabajo como medio de subsistencia, de realización o de alienación de la humanidad.

El libro del Eclesiastés es de los que más se preocupa, de manera primordial y fundamental, de la importancia que este tema tiene en el quehacer biográfico de la experiencia humana e intrahistórica que se da en la experiencia existencial de los hombres. En su capítulo 4 nos presenta, de manera magistralmente expuestas, las realidades socioeconómicas, sociolaborales, sociopolíticas y psicosociales que se relacionan con el trabajo. Realizando una exposición esquemática de su contenido, abocamos a la conclusión de que en la historia laboral de los seres humanos se han ido produciendo y concientizando varias fases evolutivas:

Primera fase: Opresores y oprimidos.
Segunda: La competitividad por el éxito, y la envidia que genera.
Tercera: Dos posturas ante el trabajo: la vagancia y la ansiedad. (Ver también Pr. 6:6 a 11 y 24:30 a 34.)
Cuarta: La solidaridad de los trabajadores.
Quinta: La evolución y el cambio del sistema político.

En el capítulo anterior, ya expuse mi análisis exegético y mi interpretación hermenéutica sobre la primera de estas fases; y no voy a ir más allá. Nos vamos a ocupar ahora de las otras cuatro.

Hoy más que nunca, los diversos sistemas educativos en lo que se viene llamando primer mundo, no están elaborados y orientados para favorecer una relación fraternal y solidaria entre los trabajadores; sino, más bien, tienen como meta y finalidad formar a los hombres y a las mujeres para que sean competitivos

En cuanto a la segunda, leemos: “He visto asimismo que todo trabajo y toda excelencia de obras despierta la envidia del hombre contra su prójimo. También esto es vanidad y aflicción de espíritu”[81]. La competitividad en el trabajo es una realidad insoslayable que se da en las interrelaciones de los seres humanos en sus actuaciones sociolaborales. Hoy más que nunca, los diversos sistemas educativos en lo que se viene llamando primer mundo, no están elaborados y orientados para favorecer una relación fraternal y solidaria entre los trabajadores; sino, más bien, tienen como meta y finalidad formar a los hombres y a las mujeres para que sean competitivos; o dicho de otra manera, se les forma para que vean en el otro al competidor al que es preciso superar y derrotar en la lucha agónica por la subsistencia cotidiana. Así, el hombre ha dejado de ser un amigo para el hombre, y se ha convertido en un depredador social cuya realización consiste en alcanzar las cotas de bienestar socioeconómicas más elevadas, caiga quien caiga. Se dice que, entre todos los pecados más frecuentes de los españoles, la envidia ocupa el primer lugar.

[81] 4:4.

En relación a la tercera fase, conviene matizar algunos aspectos de la misma. En primer lugar, resulta conveniente recordar el texto mismo: “El necio cruza sus manos y come su misma carne (en heb, se devora a sí mismo). Más vale un puño lleno con descanso que ambos puños llenos con trabajo y aflicción de espíritu. Yo me volví otra vez, y vi vanidad bajo el sol. Está un hombre solo y sin sucesor (en heb. lit, sin segundo), que no tiene hijo ni hermanos; pero nunca deja de trabajar, ni sus ojos se sacian de sus riquezas, ni se pregunta: ¿Para quién trabajo yo, y defraudo mi alma del bien? También esto es vanidad, y duro trabajo”[82].

Llegados a este punto, nos conviene tener en cuenta que el término trabajo se encuentra citado varias veces en el Eclesiastés y en algunos libros del Nuevo Testamento. En 1:3 y 3:9, este vocablo hebreo se puede traducir por fatiga (RV77), por afán (VM) o por fatigoso afán (BJ). La Septuaginta utiliza el mismo verbo griego para trabajo y afán; y tiene los significados siguientes: afanarse, trabajar, fatigarse, atormentarse, padecer y sufrir, o soportar penosamente (abarcando el concepto de miseria y pena, cárceles, etc.). En su acepción de sufrir, el término hebreo/griego que se utiliza para trabajo también se puede llegar a traducir por ansiedad.

En definitiva, la Biblia en general, y el libro de nuestro Qoheleth en particular, nos llevan a la siguiente

[82] 4:5a8.



han establecido una dependencia psicológicamente patológica en relación con su trabajo; dicho de otra manera, para estas personas el trabajo se ha convertido en una droga, han establecido una dependencia mental y biológica (bioquímica o física) del mismo.

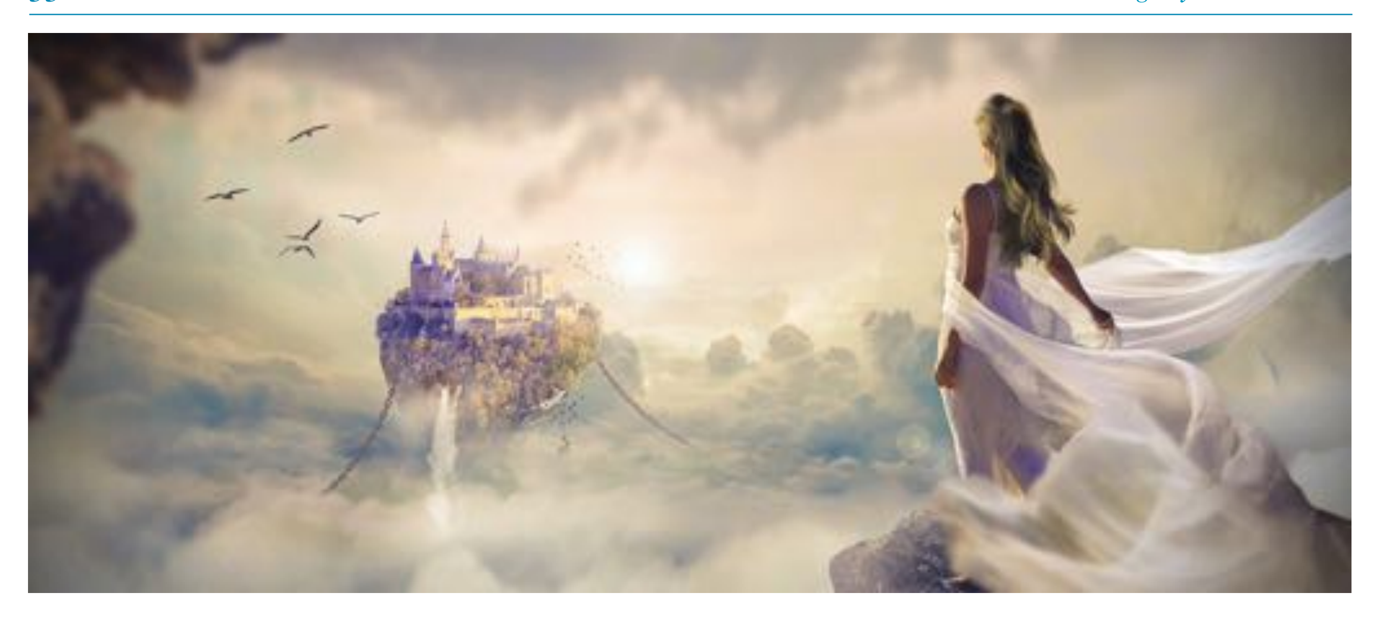
conclusión: No se aprueba ni la vagancia ni la drogadicción al trabajo. Hoy en día, a la consulta de los especialistas en el campo de la salud mental acuden dos tipos de personas que presentan un síndrome depresivo: están aquellas que padecen una depresión por la falta de trabajo (lo que podríamos interpretar como una de las consecuencias psicopatológicas más importantes del paro laboral) y aquellas que la presentan porque han establecido una dependencia psicológicamente patológica en relación con su trabajo; dicho de otra manera, para estas personas el trabajo se ha convertido en una droga, han establecido una dependencia mental y biológica (bioquímica o física) del mismo. Se trata, en fin, de unos seres humanos que no trabajan para vivir, sino que viven para trabajar.

EL resultado de cualquiera de las dos posiciones conduce a los seres humanos a una situación de alienación, angustia, ansiedad y frustración existencial. La consecuencia última de todo este devenir psicopatológico es aquella que nos lleva a vivenciar una experiencia existencial de no realización.

La cuarta fase queda explicitada en los siguientes versos: "Mejores son dos que uno; porque tienen mejor paga de su trabajo. Porque si cayeren, el uno levantará a su compañero; pero ¡ay del solo! que cuando cayere, no habrá segundo (en heb lit, sucesor) que lo levante. También si dos durmieren juntos, se calentarán mutuamente; mas ¿cómo se calentará uno solo? Y si alguno prevaleciera contra uno, dos le resistirán; y cordón de tres dobleces no se rompe pronto"[83].

Estos textos vienen a hablarnos de la solidaridad necesaria que se debe de dar entre los trabajadores, frente a aquellos para los que trabajan. Resulta sorprendente que, tantos siglos antes de Jesucristo, el autor de nuestro libro pudiese tener una visión de la realidad socioeconómica y sociolaboral, no solamente de la época en la que vivió, sino de la que, en el futuro, se iba a ir deviniendo en la historia de los seres humanos en relación con el trabajo.
Considero que estos textos contienen los elementos esenciales que en el siglo XIX, y como consecuencia de la aparición, primero, del Socialismo Utópico (movimiento sociopolítico y sociolaboral que se dio, principalmente, en Francia e Inglaterra, y cuyos autores eran en su mayoría cristianos que partieron de presupuestos bíblicos para la elaboración de su ideología), y posteriormente del Socialismo Científico (marxismo), dieron lugar a la organización sindical de la clase trabajadora (Unión Sindical), para defender sus derechos inalienables –concedidos por Dios a los seres humanos para dignificarles– frente a la explotación capitalista que trajo como consecuencia la denominada Revolución Industrial. Dicha revolución fue llevada adelante en el marco de una política liberal que, traicionando los principios básicos de la Revolución Francesa (1789) en los que se apoyaba –libertad, igualdad y fraternidad–, terminó conculcando los más elementales derechos humanos de la clase trabajadora, dando lugar a la creación del proletariado, que tenía que devenir su existencia vital en unas condiciones infrahumanas. La explotación del sistema capitalista abarcaba a niños, adolescentes y mujeres.

[83] 4:9 a 12.



Fue así como se fueron creando los barrios marginales en las afueras de las principales ciudades, y las grandes bolsas de pobreza en las que vivían inmersos la mayoría de los seres humanos. En este marco, la contraseña ideológica –fundamentada en los principios del Socialismo Marxista– "¡Proletarios del mundo entero, uníos!" pretendía llevar a la realidad social, económica, moral y espiritual el famoso dicho "La unión hace la fuerza".

Finalmente, la quinta fase pone de relieve las consecuencias inevitables que provoca un sistema totalitario, autocrático y oligárquico, tanto en el terreno sociolaboral como socioeconómico y sociopolítico. La única alternativa que le queda a "las lágrimas de los oprimidos"[84] es la acción revolucionaria, con la finalidad de cambiar el sistema político hegemónico y de poner sus superestructuras. Esta realidad sociohistórica es la que se menciona en los últimos versos de este capítulo 4: "Mejor es el muchacho pobre y sabio, que el rey viejo y necio que no admite consejos; porque de la cárcel salió (en heb, aun que haya salido) para reinar, aunque en su reino nació pobre. Vi a todos los que viven debajo de sol caminando con el muchacho sucesor (en heb, sheni, término que designa al segundo del reino, al aspirante al trono), que estará en lugar de aquél. No tenía fin la muchedumbre del pueblo que le seguía; sin embargo, los que vengan después tampoco estarán contentos con él. Y esto es también vanidad y aflicción de espíritu".

84. 4:1.

A la luz de los acontecimientos sociopolíticos, sociolaborales, socioeconómicos y psicosociales que se han venido deviniendo a lo largo de la historia humana, no podemos ser muy optimistas, en el sentido de confiar en los diversos sistemas y filosofías de gobierno que los hombres han venido elaborando, e intentando poner en práctica, para transformar un sistema social injusto, arbitrario y alienante en otro donde la justicia social, la fraternidad, la libertad y la igualdad constituyesen los principios inalienables que permitiesen a los seres humanos conseguir una verdadera realización a nivel personal, familiar y social. La conclusión de todo lo anteriormente expuesto brota inevitable: "El poder corrompe, y los oprimidos pueden convertirse en opresores".

Todo el capítulo 4 nos recuerda, de manera muy especial, la historia del proletariado, de la revolución industrial del siglo XIX, del nacimiento del socialismo utópico y del científico, de las diversas revoluciones sociopolíticas acontecidas con posterioridad y de la degradación ideológica y práxica de la Utopía.

Los seres humanos hemos ensayado todos los sistemas posibles de carácter político, social, moral y espiritual, y hemos fracasado en nuestro intento de transformar un mundo desestructurado por el pecado en un paraíso donde nuestra realización individual y colectiva fuera posible. Tomando una frase de la filosofía yonqui, y aplicándola a la realidad en la cual vivimos inmersos, tendríamos que decir que "la esperanza ha muerto", años 60 a 70. Sólo queda una esperanza posible: el establecimiento pleno sobre esta Tierra, y a nivel cósmico, del Reino de Dios en la segunda venida del Señor Jesucristo. Hasta que no venga el verdadero Libertador[85], los hombres, las familias, los pueblos y las naciones no podrán disfrutar ni de libertad ni de liberación.

En definitiva, el cristianismo sigue siendo la alternativa, la esperanza y la última y definitiva Revolución pendiente. ***R***

[85] Lc 4:1621.

Derecho e igualdad





Esteban López González

estebanlopezgonzalez.com

La letra de una antigua canción española dice que "*la vida es una tómbola*". Y la verdad es que es así en tantos aspectos que el factor '*suerte*' ha sido en buena medida algo absolutamente determinante en la vida de la gente. Por ejemplo, la familia a la que se pertenece, el lugar donde se nace, las características físicas, genéticas o intelectuales heredadas, la salud, el entorno donde se crece, la educación que se recibe, una enfermedad, un accidente, etcétera, pueden ser aspectos absolutamente determinantes en la vida de una persona, algo que hace que de muchos modos no seamos todos iguales.

Pero la historia humana muestra que además de todos esos elementos condicionantes, también los ha habido y los hay *sociales*. La esclavitud, por ejemplo, era vista como algo normal a lo largo de la historia y así ha sido hasta no hace mucho tiempo. De hecho diversas clases de esclavitud siguen existiendo en muchos lugares del mundo hoy día. Las diferencias raciales, sociales y económicas han sido y siguen siendo causa de *discriminación* en el mundo entero. De modo que habría que decir que si algunas circunstancias que tienen los seres humanos son inevitables, otras no lo son en absoluto porque están impuestas por otros y a veces incluso por la ley.

No cabe duda de que el Derecho tiene sus limitaciones, y la experiencia muestra que a menudo no alcanza a realizar plena justicia y equidad. Sin embargo, hay algo que le honra, por lo menos a nivel teórico, y es que intenta hacer que la gente sea igual ante la ley, en definitiva, que tenga los mismos derechos y deberes. Ya Platón, preocupado por que la justicia fuera equitativa escribió:

> "*El legislador no debe proponerse la felicidad de cierto orden de ciudadanos con exclusión de los demás, sino la felicidad de todos*". – Platón, Las Leyes, Libro V.

También, Albert Calsamiglia Blancafort, catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad Pompeu Fabra, escribe:



"*El principio de igualdad es un 'concepto normativo'. La realidad nos muestra la gran diversidad y diferencias que se dan entre los seres humanos; por tanto no es principio descriptivo de la realidad social, sino que es una exigencia, nos indica cómo deben ser los hombres en una sociedad justa. Es una exigencia del pensamiento político contemporáneo*". – Albert Calsamiglia, "*El fundamento de los Derechos humanos, 'Sobre el principio de igualdad*', epígrafe 3-2.

Es decir, que no se trata de eliminar las diferencias existentes entre los seres humanos, sino de *no otorgarles relevancia* en el ámbito jurídico y político. Debe haber por tanto **igualdad formal**: igualdad ante la ley, igualdad de la aplicación de la ley, igualdad en el contenido de la ley (justificado y razonable), e **igualdad material**: derecho a la educación y a la cultura, derecho a la sanidad, derecho a la seguridad social, etc. los cuales deben ser promovidos y atendidos por el Estado.

Sobre eso mismo, el que fuera primer ministro de Suecia entre 1969 y 1976, **Olof Palme** (1927-1986), escribió:

"*El principio de igualdad de oportunidades es una toma de posición moral en último término (…) se trata del respeto por el valor y la dignidad de los individuos. La democracia se basa en la participación y en el valor idéntico de todos. Por eso los recursos fundamentales que necesitan las personas para realizar sus proyectos vitales deben repartirse según los mismos principios. Es algo a lo que se debe tener derecho simplemente en virtud de su valor humano, de su particularidad individual… La sociedad tiene que vivir según el código de que las personas tienen el mismo valor*".

De modo que aunque es verdad que no hay forma de poder luchar contra *cierta clase de suerte en la vida,* sí se puede luchar hasta cierto grado contra la suerte injusta, artificial o impuesta por otros. Por ejemplo, no se puede evitar tener la genética que se tiene, pero sí la discriminación racial que se puede sufrir si ésta se apuntala incluso legalmente. Los siguientes ejemplos quizá podrían ilustrarlo.

James Meredith (1933) formó parte del movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos durante los años sesenta del siglo pasado. En 1962 fue el primer estudiante afroamericano admitido en la universidad de Mississippi después de haber sido rechazado en varios intentos. Aunque la segregación escolar apoyada por el Estado fue declarada inconstitucional por el Tribunal Supremo en 1954, algunos estados de la Unión se resistían condicionando completamente la libertad para poder estudiar en cualquier universidad donde hubiera personas de raza blanca. Era una de esas artificiales *suertes* en la vida, una que Metherith no había elegido, sino que más bien le era impuesta.

Como se ve la foto [pag. sig.], el día de su ingreso tuvo que ser es-



Olof Palme



James Meredith (centro) escoltado por agentes federales

coltado por agentes federales. El gobernador segregacionista Ross Barnett opuso una férrea resistencia a que se produjera su ingreso en la universidad, e incluso llegó a promover manifestaciones violentas a pesar de que una sentencia del Tribunal Supremo había declarado inconstitucional la segregación racial. No podía asimilar la idea de que las personas, prescindiendo del color de su piel, pudieran integrarse con el resto de la sociedad. Vinieron a darle apoyo segregacionistas blancos de muchos otros lugares. Hubo graves disturbios que acabaron con un periodista francés muerto y 75 heridos. Era tan fuerte la oposición, que la administración del entonces presidente John F. Kennedy, después de pensárselo mucho, tuvo que enviar a la Policía Militar, la Policía de Fronteras y la Guardia Nacional de Mississippi.

En un discurso, el presidente John F. Kennedy justificó la intervención con estas palabras:

"*Los estadounidenses son libres, en resumen, de estar en desacuerdo con la ley, pero no de desobedecerla. Pues en un gobierno de leyes y no de hombres, ningún hombre, por muy prominente o poderoso que sea, y ninguna turba por más rebelde o turbulenta que sea, tiene derecho a desafiar a un tribunal de justicia".*

"Si este país llegara al punto en que cualquier hombre o grupo de hombres por la fuerza o la amenaza de la fuerza pudiera desafiar largamente los mandamientos de nuestra corte y nuestra Constitución, entonces ninguna ley estaría libre de duda, ningún juez estaría seguro de su mandato, y ningún ciudadano estaría a salvo de sus vecinos".

Este ejemplo ilustra que a veces, el Estado de Derecho necesita ayuda y protección de la fuerza que el Derecho mismo le concede. No es posible una verdadera democracia sin Derecho. Como escribe Antonio Torres del Moral, Catedrático de Derecho Constitucional, "*Sin primacía del Derecho no hay democracia, sin democracia no hay primacía del Derecho*" (Antonio Torres del Moral, Catedrático de Derecho Constitucional, "*Estado de Derecho y democracia de partidos. Una teoría del Estado constitucional contemporáneo,* Universitas, 2015. Por eso ese mismo día se marcó un hito en la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos. Y es que el poder es bello cuando lo que busca es la justicia y el bien de todos, sobre todo de los más débiles. Finalmente James Meredith pudo estudiar donde quería y acabó licenciándose en ciencias políticas en 1966.

Constance Baker Motley

Otro ejemplo fue el de **Constance Baker Motley** (1921-2005), quien también sufrió debido a la discriminación racial cuando se le prohibió recibir instrucción en la escuela secundaria de su ciudad, y en otra ocasión el acceso a una playa. Esas cosas marcan de por vida, de modo que casi le resultó inevitable unirse

Cuando la ley se aplica para el bien del hombre logrando verdadera justicia y equidad, es como si una luz brillase con esperanza en lo más profundo del alma.



De rodillas al lado del ayuntamiento de Birmingham, Alabama, en protesta pacífica contra la segregación racial existente en Estados Unidos en 1963.

también a la lucha por los derechos civiles en los Estados Unidos. Con el tiempo logró tener una formación universitaria y se convirtió en abogada por los derechos civiles. Participó directamente en los más significativos casos en defensa de los derechos civiles en los Estados Unidos durante los años sesenta, lo que progresivamente hizo mermar la segregación racial en aquel país. Especialmente significativa fue su batalla en el caso de James Meredith, consiguiendo que pudiera integrarse como el primer estudiante de color en la Universidad de Mississippi en 1962. Fue la primera mujer afroamericana nombrada por el presidente Lyndon B. Johnson como jueza federal en el distrito de Nueva York en 1966.

En estos casos como en otros, se pone de relieve no solo la función



Constance Baker Motley

coercitiva del Derecho, sino su función *orientadora* en la sociedad. Es decir, el Derecho no solo puede usar la fuerza para imponer justicia, sino que además puede adecuar las conductas de las personas para que acepten y se adapten a ciertos valores ideológicos y normas de comportamiento. Es lo que también se llama la función *socializadora* del Derecho, proceso por el que el ser humano interioriza a lo largo del tiempo unos esquemas de conducta que le permiten actuar de acuerdo con las normas de la sociedad a la que pertenece. En el caso que nos ocupa, lo que el Derecho logró aquí fue hacer cambiar la mentalidad de quienes mantenían posiciones racistas para finalmente aceptar a las personas de color como sus congéneres e iguales.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, Artículo 26, dice,

1. *Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos.*

2. *La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.*

3. *Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.*

Aunque esa *Declaración* existía ya desde 1948, los casos tratados aquí muestran que la teoría necesitaba materializarse en leyes específicas que salvaguardaran la igualdad de las personas. En este caso el Derecho forzó para bien la situación: ayudó a cambiar en buena medida la *suerte* injusta e impuesta que padecían artificialmente muchas personas. Cuando eso sucede, cuando la ley se aplica para el bien del hombre logrando verdadera justicia y equidad, es como si una luz brillase con esperanza en lo más profundo del alma. ***R***

Yo soy el Señor tu Dios, el que te sacó del armario

"¡Ordena a los israelitas que sigan adelante! Y tú, levanta tu bastón, extiende tu brazo y parte el mar en dos, para que los israelitas lo crucen en seco" (Ex 14,15b-16).



Carlos Osma es protestante, licenciado en Ciencias Matemáticas, diplomado en Ciencias Religiosas y Posgrado en Diálogo Interreligioso Ecuménico y Cultural. Colabora con la Associació de Families LGTBI. Está casado y tiene dos hijas.

En unas sociedades tan secularizadas como las nuestras es lógico que la Biblia no tenga nada que ver con la vida de la gran mayoría de la población. Si no tienes canas es difícil que sepas quienes eran por ejemplo Rut y Noemí, y si por alguna razón te suena el nombre de Sansón, es posible que lo confundas con uno de los cuatro fantásticos. Pero si has nacido en una familia cristiana y las historias bíblicas son para ti *el pan nuestro de cada día*, eso tampoco significa que tus experiencias se vean reflejadas, cuestionadas o interpeladas por ella. Quizás únicamente sea el lugar desde donde justificas legalmente si lo que haces es o no correcto, pero sin que haya ningún tipo de reinterpretación a partir de tu propia experiencia. Tampoco tiene por qué ser fuente de liberación, ya que quizás es como agua estancada en el pantano que otros construyeron, en vez de ser como aquella otra que avanza decidida hacia el mar por un cauce que, en ocasiones, no puede contenerla y acaba siendo rebasado. Sin embargo, hay personas para las que algunos pasajes bíblicos tienen tanto que ver con sus propias vivencias, que son incapaces de leerlos sin verse como protagonistas de lo que en ellos se relata.

La mayoría de personas LGTBIQ estuvimos durante mucho tiempo frente al Mar Rojo, atrapados entre unos poderes que nos querían sometidos y esclavizados, y el temor paralizante que nos generaba un mar que parecía ser el fin del mundo. La huida de Egipto es un texto que tiene tanto que ver con nosotras, que es difícil leerlo sin que algo dentro nuestro se remueva. Esa experiencia opresiva, de no saber hacia donde tirar, de creer que no hay escapatoria, que únicamente podemos elegir entre la esclavitud y la muerte, nos ha dejado una huella tan profunda, que cuando leemos textos como este, sentimos que nos conectamos no solo con quienes vivieron aquella situación hace miles de años -no entro en el debate sobre los hechos históricos que originaron y moldearon el texto-, sino con tantas y tantas otras que lo siguen viviendo hoy. ¿Recuerdas aquel dolor en el pecho, la falta de aire, el temor, la soledad, o el creer que incluso dios te había abandonado a tu suerte? Pues es similar al que tristemente siguen sintiendo hoy otras



No podemos leerlo sin ver delante nuestro al propio Moisés alzando su vara y partiendo en dos, por la gracia divina, aquel mar que nos paralizaba.

personas LGTBIQ que viven a nuestro alrededor. Personas que pueden no haber llegado siquiera a la adolescencia pero que, como nosotras no hace tanto, se debaten entre el poder LGTBIQfóbico esclavizante de Egipto y el de la muerte del Mar Rojo.

Podríamos intentar olvidarlo todo, hacer como que aquello no ocurrió, pero de manera inevitable volvemos continuamente a aquel lugar originario donde adquirimos una nueva identidad, la de ser hijos e hijas de un Dios liberador, porque allí recordamos que la dicotomía a la que se nos sigue obligando a escoger todavía hoy, entre esclavitud o muerte, es absolutamente falsa. La elección se da a otro nivel, creer a un dios fundamentalista que únicamente puede vernos como esclavos a los que es necesario someter y castigar por desear la libertad y la justicia, o en un Dios liberador que conoce el dolor de los seres humanos y se pone del lado de quienes lo padecen y en contra de quienes lo infringen. Y esa elección se repite y se repite constantemente en las decisiones que seguimos tomando en nuestro día a día, por eso es importante volver allí constantemente, frente al Mar Rojo, para recordar qué Dios fue el que nos liberó, y cuál el que quería esclavizarnos. *"Yo soy el Señor tu Dios, el que te sacó del armario"*, nos diría hoy, para después añadir: *"No olvides por tanto al inmigrante, a la mujer maltratada, ni al niño vulnerable"*.

Y es que es verdad que la muerte no tiene la última palabra, lo sabemos por experiencia propia, el Mar Rojo puede parecer inmenso e infranqueable, pero el Dios liberador es capaz de partirlo en dos y dejar un camino de tierra seca por donde únicamente quienes anhelan la libertad pueden pasar. Por allí cruzamos, caminamos durante semanas, meses, años, maravillados de que la vida se abría paso de forma milagrosa. Y es importante compartir con quienes tenemos cerca que ese camino existe, que hay que atreverse a dar el paso y seguir hacia adelante, que el temor no puede ser la única forma posible para mantenerse con vida. Pero igualmente es importante que nosotros tampoco lo olvidemos nunca, porque las situaciones de opresión, aunque diferentes de aquella, siempre vuelven a repetirse. Vivir liberados exige constantemente decisiones valientes por el Dios liberador, y contra el dios de la opresión. La LGTBIQfobia no ha desaparecido, aunque ya no tenga el mismo poder sobre nosotros que cuando salimos de Egipto. Por eso cada día debemos seguir tomando decisiones valientes que hagan que nuestra vida no se rija por ella, sino por la liberación. Y es que el Señor no solo nos *"sacó del armario"*, sino que nos *"saca de cualquier otro Egipto"* cada día, y eso hay que afirmarlo, compartirlo, gritarlo, donde sea necesario.

Vivimos muchos tipos de éxodo a lo largo de la vida, cada uno con características bien diferentes. Pero es importante volver a poner nuestra mirada en aquel que nos cambió para siempre, el que nos proporcionó una existencia que no teníamos, el que únicamente fue posible por la intervención de un Dios que sintió nuestro dolor y actuó para liberarnos. Y al recordar ese éxodo que llevamos marcado a fuego dentro de nosotras, el resto de éxodos podemos afrontarlos de una manera más confiada. El Dios liberador está de nuestro lado. Sabemos que hay personas que todavía están frente al Mar Rojo atemorizadas, incapaces de dar un solo paso y sintiendo que no hay otra vida para ellas. Pero para las personas LGTBIQ que fuimos liberadas, en ese texto estamos nosotras mismas. No podemos leerlo sin ver delante nuestro al propio Moisés alzando su vara y partiendo en dos, por la gracia divina, aquel mar que nos paralizaba. Y en su actualización constante, afirmamos confiadamente que pase lo que pase: *"Señor, con tu amor vas dirigiendo a este pueblo que salvaste; con tu poder lo llevas a tu santa casa"*. (Ex 15,13). ***R***

El sueño de la razón



Una radiografía al alma de escritores famosos

Entrega #14



Juan A. Monroy

Periodista y Pastor evangélico

Gerardo Diego
Todos los muertos son iguales (#2)

Cuando duda el intelecto

El intelectual creyente se ve asaltado con mucha frecuencia por dudas de fe. En realidad, hombres como Unamuno, Nietzsche, Kierkegaard, incluso Camus y Sartre, representantes del existencialismo, vivieron en permanente lucha contra las dudas que continuamente afloraban a sus cerebros.

El conocimiento humano, viene a decirnos la Biblia, es pariente cercano de la duda. Cuando las preguntas del intelecto encuentran cerradas las puertas de la fe, la duda hace su aparición a través de las ventanas del espíritu.

Gerardo Diego dedica en *Odas morales* un bello poema a la duda. El poeta la describe fija y bravía, girando en torno al quicio de la razón:

Duda, fija y bravía,
girando siempre en torno de tu quicio,
fuerte matrona mía,
contralto del indicio
que abres tu facistol de apuesta y juicio.

La duda es como una pena escondida, un río que corre por las profundidades del ser humano y cuyas aguas inquietan todo el ser:

Tu secuencia que avanza
como un oscuro río subterráneo
graba y borra esperanza,
total ya e instantáneo
eco y surco en la bóveda del cráneo.

Petrarca decía que el final de la duda es el principio del reposo. Si se quiere evitar el continuo tormento interior, la duda debe quedar dormida en el hondón de la conciencia:

Sigue, ya no me asustas,
yo te exprimo sustancia y quintaesencia.

Tus prosas siempre justas
van en fatal cadencia
a acostarse al hondón de
mi conciencia.

La duda no es negación. Es lucha entre la razón y el espíritu. Quien nunca duda sólo se halla a mitad de camino de la auténtica creencia. Tomás, uno de los discípulos de Cristo, duda de las palabras de fe de sus compañeros, pero cuando se enfrenta directamente con el Misterio lo abraza sin vacilación. Gerardo Diego ve así la duda:

Pues negación no eres
ni espíritu del mal, sino verdades
que tú vives y mueres,
resquicios, majestades
que turnan, cegadoras soledades.

En la última estrofa del poema, Gerardo Diego dice que no debemos dejarnos vencer por la duda. Si no se la aleja a tiempo, puede acabar en desesperación y desequilibrio de la personalidad espiritual. Por esto se impone la lucha:

Que mientras la hora llega
del silencio sin ritmo, extenso, mudo,
yo me acojo a tu brega.
Sin tacha y sin escudo,
contigo y contra ti lucho desnudo.

La Biblia afirma que la duda provoca inestabilidad en el alma. El hombre que duda, dice, *«es semejante a la onda del mar, que es arrastrada por el viento y echada de una parte a otra»* (Santiago 1:6).

Un solo Salmo de la Biblia, el 23, ha contribuido a despejar más dudas que granos de arena hay en las playas del mar. El versículo cuatro de este Salmo dice así: *«Aunque ande en valle de sombra de muerte, no temeré mal alguno, porque tú estarás conmigo; tu vara y tu cayado me infundirán aliento».*

Gibran Khalil, ese tierno y profundo poeta libanés de educación occidental, que tan bellos libros nos ha dejado, dice que la duda es una pena que se sufre en solitario porque desconoce que la fe es su hermana gemela.

Las maravillas de la Naturaleza son portentos divinos que incitan a reconocer la intervención de Dios y la dependencia del hombre.

Gerardo Diego parece sentirlo de igual manera, porque en el mismo libro *Odas morales,* junto al poema dedicado a la duda, coloca otro de exaltación a la fe.

La duda, cuando degenera en desesperación, se hace destructiva, en tanto que la fe es siempre constructiva.

Fe y carne, como símbolos de espíritu y razón, mantienen una lucha permanente que sólo cesa cuando se cierra la puerta de las cavilaciones y se abren las ventanas a la seguridad:

Dime tú si procuras
sentir la fe y la carne siempre hermanas.
Espanta conjeturas
-murciélagas membranas-,
cierra la puerta y abre la ventana.

En la estrofa siguiente, Gerardo Diego se plantea el origen de la fe y afirma que viene de lejos:

La fe viene de lejos.
Desde antes de nacer clama y porfía.
Luz de estrellas, espejos
en que Dios sonreía
a su Madre de cielo y poesía.

Interpretando correctamente la Biblia, Gerardo Diego afirma el origen divino de la fe, que antes de nacer en el ser concreto ya clama y porfía desde las estrellas en luz.

Los griegos entendían la fe desde una posición autónoma. El individuo humano elegía y componía el plan que más le agradaba para su vida. La fe bíblica, en cambio, es iniciativa y respuesta. La iniciativa parte de Dios. El habla, revela, comunica y el hombre responde aceptando la palabra divina.

En el Nuevo Testamento, Jesús es la última y más perfecta revelación del Padre. Dios habla en Cristo. Esta es la iniciativa, el estímulo a la fe. El hombre debe responder aceptando el plan propuesto. Es así como lo explica el apóstol Pablo: *«Mas ¿qué dice? Cerca de ti está la palabra, en tu boca y en tu corazón. Esta es la palabra de fe que predicamos: que si confesares con tu boca que Jesús es el Señor, y creyeres en tu corazón que Dios le levantó de los muertos, serás salvo. Porque con el corazón se cree para justicia, pero con la boca se confiesa para salvación»* (Romanos 10:8-10).

Las maravillas de la Naturaleza son portentos divinos que incitan a reconocer la intervención de Dios y la dependencia del hombre. En el desarrollo de la fe, estos hechos visibles, que testifican del Poder invisible, pueden llegar a ser decisivos. En una estrofa que recuerda el capítulo 37 de Job, Gerardo Diego nos invita a contemplar las maravillas de la Naturaleza, que constituyen un camino abierto a la fe:

Quédate solo y mudo
contemplando esas señas infinitas.
Numerarlas, ¿quién pudo?
¿Quién volar a sus citas,
nadar en ese mar de margaritas?

Estas obras de la Naturaleza que invoca el poeta son puertas abiertas al conocimiento de Dios. Las verdades que en la Naturaleza descubrimos son imágenes del Creador. Ya decía Spinoza que el poder de la Naturaleza es el poder de Dios. (*Continuará*). ***R***

HUGONOTES

Mártires por la fe

#23



Félix Benlliure Andrieux

Diplomado en Teología en el Instituto Bíblico Europeo de París. Instalado en España dividió su tiempo entre el pastorado, la enseñanza y la literatura.

Desde Coloquio de Poissy hasta el Edicto de Nantes (1561 - 1598) #6

Catalina de Médicis ejecutó mal el edicto que el papa encontraba "vergonzoso". En varios lugares los hugonotes fueron avasallados sin obtener justicia y el ruido empezó a extenderse de que sería necesario exterminar a los reformados.

Cuando el almirante conoció el contenido del tratado se enojó y volvió deprisa a Orleans esperando encontrar algún medio para obtener mejores condiciones. Todo fue en vano y Coligny tuvo que resignarse.

El 19 de marzo de 1563, con el Edicto de Amboise terminó la primera guerra de religión, si es que podemos emplear esta expresión, porque en realidad se trataba de una simple suspensión adoptada por los dos bandos, pero nadie quedó satisfecho ni podían estarlo. Los católicos seguían quejándose de los calvinistas y los políticos, no entendían el porqué cierta categoría de personas, debían tener más libertades que las demás.

El fanatismo había hecho de Francia un país de caníbales donde se inventaron y practicaron toda clase de suplicios refinados algunos, execrables y obscenos casi todos. Nunca se había demostrado mejor, que de todas las guerras, las peores son las guerras civiles y de las guerras civiles, las guerras de religión.

Al comienzo de las escaramuzas, los hugonotes habían observado una disciplina severa. Eran una especie de cruzados que se habían levantado al llamamiento de sus conciencias y querían disculpar sus armas por la austeridad de sus vidas. No querían mujeres en la retaguardia ni en ninguna otra parte; ni cartas; ni dados; ni blasfemias; ni palabras deshonestas, ni hurtos. Los nobles pagaban de su peculio todo lo que tomaban para ellos y para la gente. Los que cometían alguna violencia, eran castigados. Un señor que había injuriado a la hija de un aldeano tuvo dificultades para escapar de la última pena. Otro fue ahorcado en Orleans por adulterio, lo que mostró las diferencias de comportamiento entre los hugonotes y la corte licenciosa de Catalina de Médicis.

Por la mañana y por la noche, antes de las comidas y de acostarse, oraban. Los pastores estaban distribuidos por compañías y eran los encargados del orden y la exhortación. “Además de las predicaciones ordinarias, dice Teodoro de Beza, se celebraban reuniones de oración a las seis de la mañana, después de las cuales todo el pueblo sin excepción iba a trabajar en la fortificaciones para volver a encontrarse a las cuatro de la tarde para la oración y cuidar a los heridos”. Se ha conservado una oración que se decía en el ejército en la que se pedía a Dios por el rey, la reina madre, los príncipes de sangre y los miembros del consejo, entre otros.

Sin embargo, las pasiones religiosas unidas a la necesidad de dinero llevaron a algunos hugonotes a quitar los ornamentos de las iglesias, romper los vasos sagrados, mutilar estatuas y dispersar reliquias. Esos excesos provocaron en el corazón de los católicos una rabia imposible de describir y el labriego dejó su carreta, el artesano su oficio, y empezaron a formar con gentes sin escrúpulos, vagabundos y mendigos, grupos armados de hoces, cuchillos y hachas. Buscaban un jefe, normalmente un bandido famoso, un fraile, un cura y hasta un obispo y ebrios de fanatismo y de venganza atacaban lo que les parecía sin piedad, ni ley. En una región del centro de Francia les llamaban los descalzos.

Atacaban a los hugonotes por sorpresa, ultrajaban a las mujeres, masacraban a los hombres, derribaban casas, arrancaban árboles y viñas y arrasaban todo lo que estaba a su alcance. Algunas comarcas quedaban inhabitables. Los hugonotes también tomaban represalias, pero no eran tan numerosos y en general pertenecían a clases ilustradas, por lo que recibían más daños de los que podían hacer.

Los graves excesos también se desarrollaron al sur del río Loira, por los numerosos católicos y el carácter de sus habitantes. Un domingo mientras celebraban el culto en Cahors, atacaron a quinientos hugonotes reunidos y el obispo Bertrandi les mandó degollar a todos. En Montauban, sus moradores abandonaron la ciudad al acercarse las bandas católicas y fueron atacados en grupo; los supervivientes se refugiaron dentro de las murallas y mantuvieron tres sitios seguidos con una constancia heroica. En mayo de 1562 la ciudad de Tolosa contaba con unos treinta mil reformados, la mayoría eran burgueses, negociantes, profesores de universidad, gente de letras, estudiantes y magistrados. Después de la publicación del Edicto de enero, los hugonotes construyeron, fuera de los muros de la ciudad, un templo de madera con cabida para entre cinco y seis mil personas.

Sin embargo, por doquier reinaba la violencia, el desorden y la anarquía. En la noche del 11 de mayo una horda con vestidos rojos pidió al pueblo que tomara las armas y cogiese a los herejes vivos o muertos, en nombre del papa, del rey y de la corte. La lucha fue terrible. Los calvinistas que no habían podido refugiarse en el Ayuntamiento y estaban en sus casas, fueron echados por la ventana y algunos arrastrados hasta el río Garona. Atacaban también a los que encontraban por el camino e iban bien vestidos, porque suponían que el que no era obrero, miembro del parlamento, fraile o cura, debía ser hereje.

Sin embargo, por doquier reinaba la violencia, el desorden y la anarquía. En la noche del 11 de mayo una horda con vestidos rojos pidió al pueblo que tomara las armas y cogiese a los herejes vivos o muertos, en nombre del papa, del rey y de la corte.



Barón Blas de Montluc

Otra característica de la lucha, era que el pueblo se imaginaba que la cultura era un comienzo de herejía y entraba en las librerías para llevarse todos los libros y quemarlos en la plaza pública. Aquellos miserables, como no sabían leer, pensaban que lo que hacían era de buenos católicos. Tocaban rebato en todas las iglesias y bandas de campesinos invadían las calles atraídos por el pillaje. Los hugonotes, sitiados en el Capitolio, se defendieron desde el lunes hasta el sábado, con el coraje del desespero y cuando ya no les quedaban víveres para dar de comer a sus mujeres y a sus niños, ni pólvora para cargar los mosquetones y el pueblo había hecho arder todo el barrio alrededor del Capitolio, pidieron negociar con los enemigos. Éstos les dejarían vivos



Barón des Adrets

bajo la condición de dejar las armas y equipaje en un local del municipio. Antes de salir por la puerta de Villeneuve, celebraron una reunión de oración con Santa Cena y al anochecer se retiraron en medio de muchas lágrimas. Sin embargo la concesión fue una estratagema y se calcula que aquel atardecer perecieron “unas tres mil quinientas personas”. El parlamento procedió enseguida a las ejecuciones judiciales. Primero hicieron una tría de consejeros y escogieron a veintisiete, no por ser hugonotes, sino por que habían permitido que sus mujeres o miembros de la familia, frecuentaran los cultos. El veguer o especie de gobernador de la ciudad y trescientos herejes más, fueron ejecutados hasta el mes de marzo de 1563 y cuatrocientos fueron condenados al mismo suplicio por contumacia. El clero publicó un bando por el que se anatematizaba con la excomunión y a la condenación eterna, a todos los que no denunciaran a los herejes y a aquellos que les hubieran aconsejado, ayudado o favorecido. Se sucedieron hechos de un fanatismo atroz.

En medio de tan abominables atentados, los barones Blas de Montluc (católico) y des Adrets (hugonote) tuvieron el espantoso honor de distinguirse por sus crueldades. El barón des Adrets, que conducía las bandas de reformados, se mostró tan bárbaro como Montluc. Había entrado en la nueva religión a causa de un proceso que según él, le había hecho perder el duque de Guisa y fue tanta la barbarie de sus crímenes, que los jefes del partido calvinista mandaron a un emisario para que le contuviera. El resentimiento fue tan grande que despechado volvió a la iglesia católica. También se distinguieron por su crueldad los españoles que Felipe II mandó en ayuda del partido católico.

Católicos y hugonotes no estaban aposentados en la misma sociedad; se encontraban unos delante de los otros, siempre de pie y con las armas en la mano. A partir del año 1563, impulsados por los cardenales y obispos, empezaron a constituirse en ligas o asociaciones particulares con el objetivo de extirpar la herejía.

Catalina de Médicis no quiso conceder el nombramiento de teniente general del reino que había prometido al príncipe de Condé e hizo nombrar rey a su hijo el 17 de agosto de 1563. Carlos IX tenía entonces sólo trece años y dos meses. El príncipe tenía ciertas cualidades innatas y le gustaban las letras, lo que con otra disciplina, hubiese podido prepararse para llevar la corona dignamente. Pero su madre le había instruido a ser pícaro, disimulado, sospechoso y amante de espectáculos de sangre. Además le había puesto como preceptor, a un florentino como ella llamado Alberto Gondi, que después nombró mariscal y que era un hombre cauteloso, corrupto, mentiroso, gran disimulador que juraba y blasfemaba como un bellaco.

Católicos y hugonotes no estaban aposentados en la misma sociedad; se encontraban unos delante de los otros, siempre de pie y con las armas en la mano. A partir del año 1563, impulsados por los cardenales y obispos, empezaron a constituirse en ligas o asociaciones particulares con el objetivo de extirpar la herejía. Los calvinistas por su parte tenían sus lugares de guerra, sus contraseñas y planes de campaña. Se trataba de dos ejércitos que tenían escaramuzas en espera de la hora y lugar del combate.

En 1564 el rey Carlos IX (segundo hijo de Catalina de Médicis), fue declarado mayor de edad y su madre, quiso que el joven Carlos visitara la provincias de su reino para alentar el afecto de los católicos e intimidar a los hugonotes. La reina madre tuvo en Bayona un encuentro con el duque de Alba en el transcurso de la cual los españoles le pidieron la represión enérgica de la herejía lo que suscitó la desconfianza y aprensión de los hugonotes. (*Continuará*), ***R***

Donde la prosa no llega...

Hemos gritado

¿No sientes, a veces,
que has gritado por demasiado tiempo ya?
¿No sientes que nadie oye tu voz,
que ni siquiera el viento
quiere llevar tus palabras hacia algún lugar
de oídos atentos y de corazones abiertos?
¿Cuántas veces has mirado a los ojos
a quienes van de camino contigo
para invitarles: ¡Volvámonos a Dios!?
¿Cuántas veces has compartido,
con esperanzas siempre nuevas,
que el reino de Dios estaba cerca?
¡Cuántas veces, sin embargo,
el sonido de tu propia voz
te regresaba, como un eco burlón!
No, no es tiempo de caminos rectos,
te decía el eco... no es tiempo, no es
tiempo... ¿Preparar caminos para quién?
Ya tenemos muchos señores...
muchos señores... muchos señores...
Nosotros no tenemos pecados...
no tenemos pecados... no tenemos
pecados...
La sociedad nos reconoce, somos
importantes, Abraham es nuestro padre,
mira nuestro prestigio... nuestro prestigio...
nuestro prestigio...
¿Valdrá la pena seguir gritando?
¿A alguien le interesará en nuestras
ciudades oír la voz de locos y locas que
siguen creyendo que la justicia es posible
y que alguna día se besará apasionadamente
con la paz,
que de su amor nacerá un mundo nuevo,
pleno, inclusivo, solidario,
sin dolores y sin hambre,
mundo de abrazos, de encuentros,
de mesas amplias, con comida y bebida
para cada hijo e hija de Dios?
¿Valdrá la pena seguir invitando a las
gentes a acercarse a los jordanes
donde es posible renovar la fe
y regar los sueños?
¿Será que a alguien le interese
que sean desenmascaradas las víboras que
hoy se mofan de las heridas
de un mundo que se muere?
¿Creerá alguien que aún vale la pena
esperar a quien viene a completar
lo que los perversos de siempre quisieran
derrotar en una cruz?
Aún cansados y cansadas,
sin certezas de que alguien nos oiga, habrá
que seguir gritando:
¡Viene Uno, ya llega!
¡Y pondrá las cosas en su lugar!

Gerardo Oberman
BARRO Y CIELO
(HEBEL)

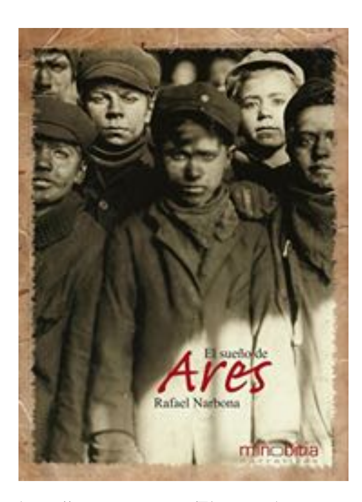
Las máscaras de Dios

https://elcultural.com/



Rafael Narbona

Escritor y crítico literario



https://www.amazon.es/El-sueño-Ares-Rafael-Narbona-ebook/dp/B00Y0PIY0O

Las máscaras de Dios, fruto de doce años de trabajo del mitólogo, escritor y profesor estadounidense Joseph Campbell (Nueva York, 1904-Honolulu, 1987), podría haberse titulado *El crepúsculo de los ídolos* (1889), pues su interpretación del fenómeno religioso apenas difiere de la enseñanza fundamental de Nietzsche: "Inventar fábulas acerca de otro mundo distinto de éste no tiene sentido, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de recelo frente la vida". Campbell considera deshonesto suscribir cualquier forma de mitología -o presunta revelación- en una época donde la ciencia ha logrado explicar el origen y la evolución del universo, sin recurrir a dioses ficticios y narraciones fantásticas. Sin embargo, **opina que conviene estudiar y analizar los mitos, pues sus estrechas semejanzas y paralelismos evidencian la existencia de una estructura psíquica común** en toda la especie humana. Hemos necesitado muchos siglos para comprender que nuestra vida psíquica hunde sus raíces en la confrontación entre el instinto y la moral, el inconsciente y la razón, los sueños y las ideas. No lo habríamos conseguido sin los grandes avances de la física, la química, la biología, la sociología y la psicología, que han desmotando la imagen del mundo forjada por las distintas tradiciones religiosas.

La monumental obra de Campbell es un ejercicio de pedagogía que invita al hombre a madurar, superando sus miedos e inhibiciones.

Joseph Campbell **considera que su estudio demuestra "la unidad de la raza humana, no sólo en su historia biológica sino también en la espiritual,** que por doquier se ha desarrollado a la manera de una única sinfonía". La religión desempeñó un papel importante como aglutinante social, pero a estas alturas sólo es un residuo de un infantilismo que nos resistimos a abandonar. En *El porvenir de una ilusión* (1927), Freud afirma que "el hombre no puede permanecer eternamente niño; tiene que salir algún día a la vida", aceptando sus limitaciones y aristas. Campbell comparte este punto de vista. Su monumental obra es un ejercicio de pedagogía que invita al hombre a madurar, superando sus miedos e inhibiciones. Carl Gustav Jung describió los mitos como arquetipos del inconsciente colectivo. Expresan nuestros temores y anhelos elementales, como la angustia ante la muerte, la ambición de poder o el deseo sexual. Como médico, Jung entendía que concebir la muerte como una transición hacia una vida superior ayuda a sobrellevar la vejez y la enfermedad. Es una creencia "higiénica", pero manifiesta la inmadurez crónica del ser humano. Konrad Lorenz comparte su criterio: "El niño no está enterrado en el hombre, como cree Nietzsche. Por el contrario, lo domina totalmente".

En todas las religiones, la revelación suprema llega tras un arduo peregrinaje por la soledad, la privación y la renuncia. Mortificarse es necesario para lograr una experiencia mística, donde el alma, liberada de las cadenas del mun-



Buda representado como gran sanador, Tibet, siglo XV

do, se funde con lo divino. Este periplo desempeña un papel propedéutico, pues el tema principal de la religión no es "la agonía de la búsqueda, sino la resurrección". En la Primera Epístola a los Corintios, San Pablo reconoce que "si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra predicación, vana es también nuestra fe". **Según Campbell, la eternidad es la fantasía de una humanidad inmadura que sueña con volver al útero materno**: "El estado del niño en el útero es de bienaventuranza, una bienaventuranza estática, comparable a la beatitud con la que imaginamos el paraíso". El temor infantil a la oscuridad es una variante de esa fantasía, pues en el útero, húmedo y oscuro, la titubeante conciencia se diluye en lo indiferenciado. Las pruebas de iniciación a la vida adulta en las culturas primitivas intentaban eliminar cualquier conato de regresión a la niñez. Su dureza respondía a la necesidad de "convertir a criaturas en hombres, cazadores seguros y defensores valientes de la comunidad".

'Las máscaras de Dios' no es sólo un vasto, fascinante y riguroso estudio de mitología comparada, es también una proeza del espíritu.

El mito del salvador nacido de una virgen expresa la neurosis colectiva de una especie nostálgica de la protección materna. Las tumbas protegidas por un laberinto imitan la anatomía femenina. El sepulcro debe asemejarse a un vientre fecundo, pues algún día se quedará vacío, como el de Jesús de Nazaret, manifestando a los ojos del mundo el esplendor de la resurrección. Los niños transfieren el calor y la presunta omnipotencia de los padres a un dios antropomórfico, aunque invisible, que se ocupará de cuidarlos, incluso en la muerte, preparando su regreso a la vida. **Cuando se desploma esta ficción, el ser humano cae en la ansiedad patológica, rehuyendo la responsabilidad de habitar un mundo real.** La cruz cristiana sólo es una variación de la primitiva estaca cósmica de muchos pueblos arcaicos, símbolo de vida y eternidad. La estaca fecunda a la tierra, no sin violencia, lo cual provoca un sentimiento de culpa y un ansia de redención. Campbell apunta que en la vejez se acentúan las ensoñaciones religiosas, preguntándose si el declive del cuerpo no alimenta un retorno a la infancia. Así como encomendamos nuestra vida a un Dios benévolo, confiamos nuestra muerte a una misericordia inexistente.

Campbell también escala "la montaña mágica" de Thomas Mann y acompaña al Stephen Dedalus de Joyce en su viaje homérico por Dublín, buscando una alternativa. En cierto sentido, experimenta una revelación, pero lo que se manifiesta no es Dios, sino el *homo dei*: "Más noble que la vida es la piedad de su corazón; más noble que la muerte es la libertad de su pensamiento. Y el amor, no la razón, es más fuerte que la muerte". No ignora que su conclusión se parece a la sentencia paulina: "Sólo el amor vive para siempre". Pero esta vez no es una frase infantil, sino de la reflexión de un adulto. **Campbell deja claro que "sólo vive eternamente quien vive en el presente"**, como escribió Wittgenstein, un lógico con arrebatos místicos, pero tampoco ignora que el final de *Finnegans Wake*, apoteosis del absurdo existencial, es un espacio en blanco, "una ventana que se abre al vacío".

Quizás no le gustaría a Campbell, pero creo que *Las máscaras de Dios* es una proeza del espíritu, y no sólo un vasto, fascinante y riguroso estudio de mitología comparada. Su exaltación del *homo dei* está muy alejada del delirio del superhombre. Aunque comparte la visión crítica de Nietzsche sobre la religión, no postula una desigualdad aristocrática, sino un mundo más fraterno. **En su caso, el crepúsculo de los ídolos es la aurora del hombre, pero de un hombre que mira al otro con compasión y caridad**, haciéndose cargo de su sufrimiento. Es un planteamiento que evoca la "mística de los ojos abiertos" de Johann Baptist Metz, según el cual la experiencia de Dios ya sólo puede concebirse como experiencia del otro. Sin ese "Frágil Absoluto", por utilizar una expresión de Slavoj Zizek, sólo queda el vacío de *Finnegans Wake*, una carcajada grotesca que reduce el universo a un círculo sin fin.

Madurar significa enfrentarse a ese vacío y preguntarse si el tiempo permanece abierto, grávido de posibilidades, con la fértil indeterminación de la esperanza, o si es un proceso que avanza hacia el colapso y la insignificancia. Joseph Campbell finaliza su obra afirmando que el mayor logro de "la aventura creadora de la vida es morir para el mundo y volver a nacer desde dentro". No es una inexplicable concesión a la fe, sino el reconocimiento de que el lenguaje religioso expresa las grandes preguntas del ser humano y nos empobrecemos cada vez que lo olvidamos. ***R***

La condición religiosa de Miguel de Unamuno

www.actualidadevangelica.es

Este artículo fue publicado originalmente el 22 de mayo de 2012 en la revista online Lupa Protestante. Lo reproducimos hoy, con el permiso del autor y de dicho medio, en días cuando la figura de Don Miguel de Unamuno ha sido llevada a la gran pantalla en "Mientras dure la guerra", la última película de Alejandro Amenábar.



Máximo García Ruiz

Licenciado en sociología y doctor en teología. Profesor emérito de la Facultad de Teología de la UEBE y profesor invitado en otras instituciones académicas. Por muchos años fue Secretario ejecutivo y presidente del Consejo Evangélico de Madrid y es miembro de la Asociación de teólogos Juan XXIII. Actualmente se dedica a la investigación teológica y a la escritura.

Es evidente que Unamuno no solamente conocía extensamente el pensamiento teológico protestante más avanzado de la época, sino que era un asiduo lector y exegeta de los Evangelios. Lo que resulta más dudoso, siguiendo su obra, es que fuera un hombre de fe, tal y como esta idea pudiera ser definida desde la práctica eclesial de la Reforma; es decir, una fe serena, confiada.

Nos atrevemos a afirmar que el personaje más representativo de lo que era el propio Unamuno en su vida real fue Manuel Bueno, al que termina convirtiendo en santo. Se trata del *alter ego* del vasco universal. Queda suficientemente diáfano que el protagonista de la novela es bueno en su doble condición: por su apellido y por sus dones personales; pero lo que deja igualmente nítido Unamuno es que en manera alguna es un hombre de fe transcendente; si la tuvo en algún momento, se queda en la nebulosa. Es evidente que si algo define tanto a Manuel Bueno como al postrer Unamuno es su agnosticismo; un agnosticismo tozudo contra el que lucha recurriendo a las enseñanzas maternas y a la dirección espiritual de su amigo y confesor, el cura Juan José de Lecanda, unos años más joven que él, también oriundo de Bilbao, a quien visitaba con cierta frecuencia en el Oratorio de San Felipe Neri de Alcalá de Henares, viajando a tales efectos desde Salamanca.

Si en algo se distingue don Miguel, además de por su calidad como pensador y escritor, es en su permanente agonía, en su angustia vital, en su búsqueda insatisfecha, hasta que nos sorprenden sus editores poniendo en nuestras manos, bastante tiempo después de su fallecimiento, en el año 1970, su *Diario Íntimo*[1], en cuyo texto aparece el filósofo y ensayista todavía joven pero maduro intelectualmente, el hombre atormentado, mostrando a un Unamuno que desnuda el alma en el seno de "la Iglesia madre". El *Diario Íntimo* lo escribe Una-

*[1] Miguel de Unamuno, **Diario Íntimo**, Alianza Editorial (Madrid: 1970).*



Fotograma de la película "Mientras dure la guerra" en la que el actor Karra Elejalde interpreta a Unamuno

muno precisamente en Alcalá de Henares, en medio de una de sus profundas crisis existenciales, cuando contaba 33 años de edad, refugiado bajo la protección espiritual del cura Lecanda. El diario muestra no tanto una preocupación como una obsesión: encontrar la Verdad, pero encontrarla en el seno de la Iglesia católica, volver a sus ancestros como un recurso desesperado de resolver el eterno dilema que le atormenta entre fe y razón, no ya solamente como una disquisición filosófica, intelectual, sino en un afán desesperado de buscar a Dios. En esas páginas, que es muy probable que el propio Unamuno nunca hubiera autorizado publicar, precisamente por lo íntimo y espontáneo que se producen, incluso revela que en su afán de encontrar la Verdad había pensado en tomar los hábitos, siguiendo el ejemplo de su amigo Lecanda; aunque también confiesa ser perseguido por la idea del suicidio.

En el *Diario Íntimo* encontramos "joyas" que incluso nos hacen dudar que fueran escritas por el propio Unamuno. Y seguiríamos dudándolo a no ser porque el grueso de su obra nos pone ya en antecedentes de que la lucha íntima que muestra en sus obras maestras no puede proceder de una persona espiritualmente estable, sino de alguien que vive una recóndita e insaciable convulsión interna. En el último tramo de su vida, cinco años antes de su muerte, parece curado, recuperado el estado de serenidad, aunque no sea en la fe por la que tanto ha bregado sino en el agnosticismo; así se percibe en una de sus obras maestras: *San Manuel Bueno, mártir*, escrita en el año 1931.

De la crisis de 1897, enclaustrado en San Felipe Neri, una de las etapas en la que buscaba afirmar una fe huidiza, son estas reflexiones volcadas en su *Diario Íntimo*:

"*Con la fe buscaba un Dios racional, que iba desvaneciéndose por ser pura idea, y así paraba en el Dios Nada a que el panteísmo conduce, y en un puro fenomenismo, raíz de todo sentimiento de vacío […] Debo tener cuidado con no caer en la comedia de la conversión*".

Tal vez huye de su inclinación a dejarse convencer por los argumentos de la teología protestante.

"*Padezco una descomposición espiritual, una verdadera pulverización bajo la cual palpita la voluntad de mi mente, su fuerte deseo de creer […]. Lo que lloré al romper la crisis fueron lágrimas de angustia, no de arrepentimiento. He llegado hasta el ateísmo intelectual… [pero] siempre conservé una oculta fe en la Virgen María […] Hay que buscar la libertad dentro de la Iglesia, en su seno*".

En ese proceso se agarra desesperadamente a la necesidad de creer; creer en algo que su propia reflexión intelectual le hace percibir como irracional.

"*Al encontrarme vuelto al hogar cristiano heme hallado con una fe que más que en creer ha consistido en querer creer, para desear con rabia: No quiero querer; quiero obedecer. Que me manden*".

Y muestra su mala conciencia por sus primeros escarceos con el mundo protestante:

"*El protestantismo oscila entre la esclavitud de la letra y el racionalismo, que evapora la vida de la*



Unamuno sale del Paraninfo de la Universidad de Salamanca tras su enfrentamiento con Millán Astray, 12 de octubre de 1936. Imagen: EFE / Ángel Laso

fe […] El protestantismo tiene que cumplir su ciclo todo, ir a perderse en el racionalismo que mata toda vida espiritual".

Avanzados los años y superada la crisis, volvería a bucear en la teología protestante, sin remordimiento alguno.

No es sencillo hablar ni escribir acerca de Unamuno. Parece que a estas alturas todo estuviera ya dicho, pero quedan muchos matices, muchos flecos que hilvanar. María Dolores Bobón Antón[2] recopiló a finales del siglo pasado un volumen con la correspondencia hasta entonces inédita de Unamuno con Ramón Menéndez Pidal y Delfina Molina y Vedía de Bastianiani, además de ofrecernos algo realmente original en el bilbaíno internacional: un análisis de la presencia de la mujer en la obra y en la vida de Unamuno. Se asoma uno al pensamiento de un hombre o de una mujer a través de sus escritos formales (artículos, ensayos, novelas, poesía), pero para penetrar en su alma necesitamos conocer sus pensamientos íntimos, sus confidencias.

Al *Diario Íntimo* y a las aportaciones de Delfina Molina, hay que añadir el resto de su abundante correspondencia, mucha de ella aún desconocida para el público. Merece la pena explorar en la correspondencia que nos brinda Bobón, a través de la cual apreciamos la dimensión de la amistad entre dos insignes creadores del siglo veinte, en algún momento competidores en concursos literarios, pero mutuos admiradores el uno del otro, sin perder de vista ni menoscabar la dimensión ciclópea desde el punto de vista intelectual de su obra en conjunto, destacando: *Del sentimiento trágico de la vida* (1912), donde hace una profunda incursión en los problemas existenciales del hombre contemporáneo; *La agonía del cristianismo*, uno de sus ensayos capitales (1931 en castellano y, anteriormente en francés) que reproduce gran parte de lo expuesto en *Del sentimiento trágico de la vida* en forma más concreta; o su primera obra, *En torno al casticismo* (1895), un esfuerzo por definir lo eterno y universal del espíritu español, junto a las para mí insuperables, ya mencionadas, *La vida de don Quijote y Sancho* (1905), reivindicando, fiel al patriotismo de la Generación del 98, la identidad española frente al empeño de europeización reinante en algunos sectores de la época y *San Manuel Bueno, mártir* (1931), una novela en la que da tributo a sus dos grandes obsesiones: la inmortalidad y la fe, por no referirnos a su poesía, entre la que destaca la dedicada al *Cristo de Velázquez* (1920) o al teatro, como *Fedra* (1910) y *El hermano Juan* (escrita en 1929, publicada en 1934 y estrenada en 1954), siempre girando en torno a su eterna pesadilla: el conflicto íntimo del individuo ante la inmortalidad.

El *Diario Íntimo* merece una atención especial que por razones de espacio no podemos dedicarle ahora. ***R***

[2] Mª Dolores Dobón Antón, ***Correspondencia inédita de Unamuno****, Ediciones Escurialenses (San Lorenzo del Escorial: 1998).*


La diferencia entre vosotros y yo es que vosotros usáis las Escrituras para determinar lo que significa el amor y yo uso el amor para determinar qué significa la Escritura.
@nakedpastor.com
HUMOR
y algo más...
Si estás buscando a la persona que cambiará tu vida, échale una mirada al espejo.
Anónimo
DIOS!
DIOS!!
DIOS!!!
QUÉ?
CUANDO SEA GRANDE VOY A SER FEMINISTA...
PERO ESPERO QUE YA NO SEA NECESARIO.




María Magdalena 2/3



www.atrio.org



Salvador Santos

Exégeta bíblico

Una mujer de rompe y rasga

La Magdalena fue una mujer de armas tomar. La situación de dominación sufrida por el país, la extrema agresividad militar machacando hasta el habla, el acaparamiento de las tierras por terratenientes colaboracionistas, su exclusivo uso productivo para el enriquecimiento, la falta de trabajo, los gravosos impuestos, la ausencia de futuro, la esclavitud, el hambre, la desesperanza… dieron lugar al desánimo general y despertaron en no pocos individuos una actividad revolucionaria contra los invasores, contra quienes les daban cobertura y contra aquellos elementos fueran o no judíos de probada complicidad con ellos. Para un mayor éxito de sus acciones se unían en pequeños grupos con escasa organización, aunque eran frecuentes las acciones en solitario. A los miembros más destacados públicamente por su ferocidad el pueblo los tenía por endemoniados. La revolución armada era un asunto de hombres. Pero el evangelio de Lucas habla de una mujer destacada por su bravura y rebeldía. A María la Magdalena también se la llevaban los demonios. Nada menos que siete: la familia de demonios al completo.

6. Magdala, refugio y trinchera subversiva

No es extraño que esta mujer cargada de violencia fuera natural de Magdala. Ciudad bien sustentada económicamente debido a su industria de salazones de pescado, contaba con un buen número de gente adinerada, pero era también cuna y cobijo de nacionalistas rebeldes obcecados por el alzamiento armado contra el imperio invasor. Los acomodados veían en los sediciosos un peligro para su posición; los rebeldes consideraban a los acaudalados cómplices de los romanos. El historiador Flavio Josefo nos ofrece un ejemplo al narrar la rendición de Tiberíades:

"Temiendo por esto los más viejos y más principales de la

*ciudad, y de todo el pueblo, vinieron corriendo al campo de los romanos; y juntos con el rey, llegaron humildes de rodillas a Vespasiano, suplicándole no los despreciase ni pensase haber consentido toda la ciudad en la locura que algunos pocos habían cometido, pero que perdonase, y quisiese trabar amistad con el pueblo, que había sido siempre amigo de los romanos y procurado su amistad, y que quisiese más vengarse de los que eran causa de aquel levantamiento, que los habían detenido mucho tiempo hacía, a todos, para que no viniesen a trabar amistad y concierto con ellos" (*Guerra de los judíos. Libro 3º, XVI).

Durante la gran sublevación judía contra los romanos, tras la rendición de Tiberíades, la ciudad de Magdala atrajo a un número abundante de otros fanáticos combativos que se atrincheraron allí para hacer frente a las tropas del imperio. Según cuenta Flavio Josefo, Vespasiano no dudó en instalar el campamento con su ejército entre Tiberíades y Magdala para atacar esta última ciudad:

*"Partiendo de Tiberíades, Vespasiano puso su campo entre esta ciudad y Tariquea (*Otro nombre de Magdala que significa: 'Conservación'*), y lo fortaleció con un muro que mandó hacer con diligencia, viendo que se había de detener aquí en esta guerra; porque veía que todo el pueblo que buscaba revueltas se recogía aquí en esta ciudad, confiándose en su fuerza y en su guarnición y en un lago que se llama, entre los de allí naturales, Genasar"* (*Guerra de los Judíos*. Libro 3º, XVII).

El ataque no tardó en producirse. No fue una acometida de poca monta. Las tropas del imperio descargaron toda su fuerza contra los sublevados, que huyeron unos, campo a través y otros, a través del lago. Flavio Josefo dio multitud de detalles sobre el destrozo causado por la embestida de los romanos. Una muestra:

"… de los que se echaban en el agua, muchos hubo muertos con las saetas y dardos de los romanos, y muchos saliendo a tierra fueron también muertos; así que estaba toda aquella laguna llena de sangre y de cuerpos muertos porque ninguno escapó con vida. Pasados después algunos días, se levantó en estas tierras un hedor muy malo y una vista muy cruel y muy amarga de ver: estaban las orillas llenas de barcas quebrantadas, de hombres ahogados en el agua y de cuerpos hinchados" (Libro 3º, XIX).

7. Una furia probablemente soltera

De fuerte carácter, excedida animosidad, fobia a ser mujer dócil e ímpetu indomable, resultaba lógico que hubiera sido desalojada del núcleo social al que pertenecía. Es más que probable que su incontenible manera de ser dejara parado a más de uno. Su disloque le venía de muy atrás. Seguramente ni se casó. ¿Qué hombre querría por esposa a esta rebelde cuando lo que se exigía en una mujer era la total obediencia y sumisión al marido como dueño?

La Magdalena aparecía como una mujer atípica, de desbordada personalidad. Mal vista en su entorno. Un ser asocial que no abdicaba de sus principios ni de su actitud en una sociedad donde las mujeres estaban cortadas por un mismo patrón y respondían a un formato establecido por una ley religiosa constituida exclusivamente por hombres. La mujer, siempre bajo el dominio de un varón: padre, marido, hijo, gozaba de reconocimiento solo por su obediencia a ellos y por el número de hijos varones engendrados. La Magdalena no encajaba en ese molde ni de lejos. Su nombre no aparece asociado al de ningún hombre.

De fuerte carácter, excedida animosidad, fobia a ser mujer dócil e ímpetu indomable, resultaba lógico que hubiera sido desalojada del núcleo social al que pertenecía. Es más que probable que su incontenible manera de ser dejara parado a más de uno.

8. Como el Galileo, pero endemoniada

Una mujer así era conocida de sobra por toda la comarca. Aunque en la zona abundaban las Marías, bastaba decir *'la Magdalena'* para saber de quién se trataba. También el Galileo y la propuesta que defendía estaban en boca de todos. Su fama se había extendido por toda Galilea. El grupo de seguidores lo constituían hombres recios, disconformes con la situación y embebidos de ideas revolucionarias.

Como el hombre endemoniado de Gerasa, la Magdalena tomó la iniciativa. Ella decidió acercarse al grupo. Y, como solía actuar, sin pensárselo dos veces, se fue directa a él. Le llamaba la atención que aquel atrevido hombre de Galilea se arriesgara a anunciar lo que ella tanto ansiaba: la llegada de la libertad soñada por el pueblo: el Reinado de Dios. Pero más aún, que liderara un proyecto pacífico que excluía la violencia y la venganza como método. La Magdalena y el Galileo coincidían en sus objetivos de libertad. Sin embargo, los caminos eran muy distintos. La idea del

Galileo no encajaba con las promesas divinas del AT. Los profetas habían anunciado la liberación del yugo extranjero y la supremacía de Israel. La propuesta del Galileo, en cambio, excluía la lucha armada contra el imperio dominante. De entrada, parecía conceder carta de ciudadanía a la esclavitud. Desde su posición, la Magdalena percibe una gran incoherencia en lo que aquel hombre propone. Ella no está dispuesta a ceder en sus principios. Lleva la rebeldía por delante. No aceptará de ningún modo vivir como esclava. Y por eso no cejará en su lucha contra quienes han dejado al pueblo en la más triste miseria.

9. Contrapropuesta del Galileo

El Galileo no impone; razona. El diálogo está abierto. El diálogo no somete. Sí aplaca. Deja a un lado la furia y abre espacios al pensamiento y la comprensión. María la Magdalena llevaba años padeciendo la exclusión social. Frente a ella se revolvía más arrebatada cada vez. Lejos de apaciguarla, las ataduras con que el orden establecido la reprimía la sacaban de quicio, desencadenaba toda su rabia y se daba a todos los demonios. Su ideología y su praxis subversiva la condenaban cada vez más al aislamiento de la sociedad a la que pertenecía.

El Galileo le muestra que la agresividad que lleva dentro no le pertenece. No forma parte de su ser. Sin darse cuenta de ello, María la de Magdala ha sido contagiada por el virus VGSL (Violencia Global Sistematizada y Legalizada). El dueño de su furia indomable es el mismo sistema cruel al que ella intenta aniquilar con los métodos mortales que le caracterizan. Usando esa fórmula el sistema tiene todas las de ganar. Conoce y domina esa arma poderosa. La ferocidad de la Magdalena no hará sino reforzarlo. Y traerá como consecuencia muerte y destrucción. La Magdalena actúa

El Galileo no impone; razona. El diálogo está abierto. El diálogo no somete. Sí aplaca. Deja a un lado la furia y abre espacios al pensamiento y la comprensión. María la Magdalena llevaba años padeciendo la exclusión social. Frente a ella se revolvía más arrebatada cada vez.

como esclava del sistema que quiere destruir. Y no lo sabe.

El Galileo la invita a explorar en su interior para descubrir su auténtica identidad. ¿Quién es? ¿Cómo se define? ¿Qué pretende? ¿Cómo alcanzar ese fin? ¿Cuáles serán las consecuencias? La Magdalena reflexionará a fondo. Responderá como el endemoniado de Gerasa. Legión es el nombre de la realidad que define su identidad. El espíritu de la poderosa organización militar del imperio dominante que subyuga personas y pueblos la ha invadido por completo. Siete demonios, la totalidad de ellos, la tienen bajo su poder. No hay un resquicio de ella misma. Está en manos de la ideología a la que ella pretende vencer.

10. El arma más poderosa: libertad y seguimiento

María Magdalena empezó a darse cuenta de su error. No es con la violencia como se derrota al sistema que aplasta a los pueblos. La ideología inmunda que desgastaba su existencia resultaba inútil. Y optó por hacerla retroceder hasta el lugar que le es propio: los cerdos. Su decisión le abrió el camino a la libertad. Ahora podría elegir. Y descubrió que el sistema, imperturbable ante la violencia, sí temía la libertad. Porque la libertad, el arma más poderosa, le resulta desconocida y le desconcierta.

El proyecto de sociedad alternativa superaba el poder del sistema. El temor que a este le producía era síntoma inequívoco de su debilidad. El objetivo que ella pretendía lo tenía a la mano. Ponía a punto todas sus capacidades. Notaba los efectos de la libertad. Se había revestido de dignidad y había recobrado la plenitud de su talento. Y resolvió irse con el Galileo. Así que puso todo su vigor y valentía al servicio del proyecto.

Cuando en el evangelio de Lucas se cuenta que el Galileo recorría aldeas y pueblos de la región anunciando la llegada del reinado de Dios:

> *"A continuación fue también él caminando de pueblo en pueblo y de aldea en aldea, proclamando la Buena Noticia del reinado de Dios"* (Lc 8,1),

caminan junto a él dos grupos:

> *"lo acompañaban los Doce y algunas mujeres…". (8,1b-2a).*

En el texto original se lee literalmente: *"…y los Doce* ***con él*** *y algunas mujeres…"*. La preposición griega σύν*: 'con', 'junto con'* seguida del pronombre *'él'*, indica vinculación entre las personas y coincidencia en sus objetivos y sus modos de actuar. La Magdalena se unió al grupo del Galileo. Una vez abandonada su estrategia auto-destructora se aferró a su proyecto sin cortapisas y con denuedo. Lo siguió de principio a fin. Es muy probable que su iniciativa, se llevara por delante reticencias y miedos de no pocas mujeres, y calara en ellas tan

profundamente que, sin importarles el qué dirán, se adhirieron felices al colectivo de seguidores. Cuando se nombra a ese grupo femenino, se menciona **siempre** a la Magdalena **en primer lugar**. Ningún evangelio osó poner en entredicho su capacidad de liderazgo. Según el texto de Lucas, todos solían conocerla y llamarla por el gentilicio:

> *"… María,* ***la llamada*** *Magdalena…" (8,2b).*

Lucas aporta el nombre de otras dos mujeres de las muchas que acompañaban al Galileo:

> *"…María, la llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios; Juana, la mujer de Cusa, intendente de Herodes; Susana, y otras muchas…"* (Lc 8,2-3)

La forma de nombrarlas advierte que ninguna de las tres encajaba en los moldes tradicionales. A la mujer, dependiente toda su vida de hombres (padre, marido, hijos), se la mencionaba siempre siguiendo la norma de asociarla a un varón. En este caso, la tercera de las citadas: Susana, aparece aislada de todo referente. Se trata de una mujer liberada de atadura a un hombre. Ha soltado su amarre al muelle de la tradición y se ha emancipado. Con capacidad para decidir por ella misma, ha optado por la propuesta del Galileo.

La que encabeza el grupo, ella, la Magdalena, tampoco está vinculada a hombre alguno. No lo necesita. Vive siguiendo sus propias ideas. Se la reconoce por ellas y por el lugar de donde procede.

Respecto a la segunda de esas mujeres, Juana, sí se da cuenta de un sujeto con quien está casada. Se llama Cusa. También se apunta el trabajo que este realiza. Es intendente de Herodes. Ambos detalles se registran con intencionalidad. Si ya resultaba extraño que unas mujeres caminaran agrupadas a un colectivo de hombres, era impensable que lo hiciera una mujer casada. Y, en especial, perteneciendo a la corte. Pero Juana ha seguido el ejemplo de la Magdalena. Ha abandonado su esclavitud al poder y se ha aferrado a la inseguridad de la vida que ofrece el Galileo.



Vitral iglesia María Magdalena. Foto Pixabay

11. Lealtad de mujer

La de Magdala nunca se acobardó. Mientras los discípulos recularon una y otra vez, ella no dio un paso atrás. Si ellos ocultaron sus intereses y ambiciones de poder, ella mantuvo su lealtad con la energía que le caracterizaba. Los Doce necesitaban a las masas para sus fines de rebelión, quisieron ir a Jerusalén buscando la fecha apropiada para ponerla en marcha. La Magdalena dejó atrás los ideales de revolución armada y puso el corazón y sus agallas al servicio de la alternativa propuesta por aquel hombre de Galilea.

Prestó absoluta lealtad al hombre que le abrió el camino a la libertad. Le respondió hasta su final. Y en ese instante crucial no le falló. Los discípulos se quitaron de en medio a toda carrera, pero allí estuvo ella durante su ejecución. De lejos, eso sí, pero solo porque los romanos no dejaban absolutamente a nadie acercarse a los crucificados:

> *"Había también una mujeres observando aquello de lejos, entre ellas María Magdalena, María la madre de Santiago el Pequeño y de José, y Salomé" (Mc 15,40).*

No eran únicamente esas. El paso dado por la Magdalena alentó a otras muchas a ignorar las costumbres y leyes que estrechaban sus vidas. Y cundió su ejemplo. Y se agruparon con el Galileo hasta su muerte. Marcos no las olvidó. Atestigua que se trataba de un colectivo numeroso:

> *"… y además otras muchas que habían subido con él a Jerusalén"* (Mc 15,41).

Los nombres de las mujeres citadas en la etapa final de la vida del Galileo y tras su muerte varían de un evangelio a otro. Solo uno se repite en todas las ocasiones en los cuatro textos, el de la Magdalena. Respecto a ella, ninguno de los evangelistas tuvo dudas.

12. Los miedosos que bajaron los brazos

Era lógico que en la fecha temprana en que se escribió el evangelio de Marcos, el grupo de adheridos al proyecto siguiera hundido. Ellos ni siquiera habían compartido al cien por cien la propuesta del Galileo. Aunque confiaban en su tirón popular para alcanzar el resurgir de Israel y su dominio sobre el resto de pueblos, sus esperanzas se fueron al traste tras ver cómo ejecutaban a aquel amigo de Nazaret. Su muerte

confirmaba el fracaso de los ideales que el colectivo de seguidores defendió durante su vida.

Además del desencanto y la tristeza, también entraba dentro de lo normal que estuvieran bloqueados por el miedo. A fin de cuentas el Galileo había sido condenado a la pena máxima como cualquier otro rebelde al imperio dominante. Salir a la palestra como seguidores suponía un gran riesgo que podría acarrearles muy graves consecuencias. Con su líder desaparecido al grupo no le llegaba la camisa al cuerpo. Achicados por el terror, los discípulos permanecían encogidos al abrigo de la inmovilidad.

13. Asumiendo el liderazgo

Sin embargo, la Magdalena no se detendrá ante el fracaso. Fue muy grande el cambio que tuvo que dar y muy honda la experiencia vivida con el Galileo para echarlos en el olvido. Al igual que cuando lo conoció, ella tomará la iniciativa. Será ella, liderando al grupo de mujeres, quien sembrará la inquietud, las primeras dudas y un atisbo de luz en los estancados seguidores. La Magdalena no se achantó. A partir de la muerte del Galileo asumió todo el protagonismo.

Pero, ¿qué pensar?, ¿adónde acudir? El hecho de que los romanos tuvieran por norma enterrar los despojos de los crucificados en fosas comunes eliminaba toda referencia respecto a ellos. No hay cadáver. Sin cadáver desaparecen las conexiones a un lugar. La Magdalena atará cabos. Recorre experiencias. Indaga en sus pensamientos. Salen a flote sus recuerdos. La muerte no eliminará la presencia del Galileo en su vida.

¿Qué camino tomar? Nadie se hubiera extrañado si el desánimo hubiera hecho mella por fin en la Magdalena. Pero no flaqueó. El desaliento no logró debilitar su fuerte carácter. Su reflexión no se rendirá al inmovilismo. Y se figuró vacío un imaginario sepulcro. Un lugar deshabitado también aviva el pensamiento. Una tumba vacía da que pensar. Aporta alguna explicación. Tal vez la primera orientación. De la ausencia también surgen preguntas y nacen referencias.

Nadie se hubiera extrañado si el desánimo hubiera hecho mella por fin en la Magdalena. Pero no flaqueó. El desaliento no logró debilitar su fuerte carácter. Su reflexión no se rendirá al inmovilismo. Y se figuró vacío un imaginario sepulcro. Un lugar deshabitado también aviva el pensamiento. Una tumba vacía da que pensar.

Los primeros pasos del colectivo de mujeres encabezado por la Magdalena están recogidos en los tres sinópticos con algunas variaciones en los nombres. En Marcos, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé (Mc 16,1). En Mateo, María Magdalena y *"la otra María"* en alusión a María la madre de Santiago y José (Mt 28,1). En Lucas, María Magdalena, Juana y María, la de Santiago (Lc 24,10). En el evangelio de Juan solo la Magdalena (Jn 20,1).

14. Una tumba vacía, soporte de la reflexión

Su movimiento se tradujo en el texto de los evangelios a partir del recurso literario de una tumba vacía. En torno a dicho punto de partida encontramos en los cuatro evangelios suficientes datos válidos para saber de qué modo la Magdalena consiguió movilizar al grupo de los Once y reavivar el proyecto.

De entrada, la Magdalena puso todas las ganas en superar la tristeza. El ambiente que se respiraba resultaba insoportable. Ella aceptó el final del Galileo, pero buscaba la manera de dulcificar esa idea. Da pasos para encubrir el hedor de su muerte. Desea mantener vivo su recuerdo; que todo lo que quede de él destile la fragancia que emanó de su vida:

> *"María Magdalena, María la de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a embalsamarlo"* (Mc 16,1).
>
> *"fueron al sepulcro llevando los aromas que habían preparado"* (Lc 24,1)

Lo hace marcada por la tradición judía, atravesando momentos constreñidos:

> *"Transcurrido el día de precepto"* (Mc 16,1).

Aunque ella apuesta por un tiempo nuevo:

> *"El primer día de la semana"* (Mc 16,2a).

Desea dejar atrás la oscuridad. Que se atisbe algo de luz. Al despuntar el día. **Los cuatro evangelistas** subrayan el importante apunte que anticipa optimismo:

> *"…muy de mañana, fueron al sepulcro ya salido el sol"* (Mc 16,2b).
> *"Pasado el sábado, al clarear el primer día de la semana"* (Mt 28,1).
> *"El día de precepto observaron el sábado, según el mandamiento, pero el primer día de la semana, de madrugada, fueron al sepulcro…"* (Lc 23,56b-24,1).



María Magdalena de Bermini. Foto Pixabay.

"El primer día de la semana, por la mañana temprano, todavía en tinieblas fue María Magdalena al sepulcro" (Jn 20,1)

Su acción se circunscribe entonces a la idea de un cadáver. La muerte presenta su lado más amargo y acerado: su carácter definitivo. A la Magdalena, y con ella a algunas mujeres, no les pasa por la imaginación que pueda derrumbarse el muro infranqueable que separa la vida de la muerte. Pero ella no ceja en su idea de encontrar algún resquicio. Su empuje no tiene freno:

"Se decían unas a otras:
–¿Quién nos correrá la losa de la entrada del sepulcro?" (Mc 16,3).

La losa que clausura el sepulcro es un elemento central en este proceso. Cierra herméticamente el paso de un espacio a otro. A quien ha entrado en el mundo de los muertos les resulta imposible regresar. Quienes se mantienen con vida tienen vedado el acceso al lugar de la muerte. Pero el coraje de la Magdalena ha roto el abatimiento de otras mujeres. Tenían el ánimo hecho añicos. Iban con la mirada caída, pero han superado la desesperanza y han recobrado algo de la moral que arrastraban por los suelos. Marcos, haciendo gala de su inteligencia habitual, describió este cambio de actitud de las mujeres usando un solo verbo:

"*Al* ***levantar*** *la vista*" (Mc 16,4).

Al elevar el pensamiento, entregado a la desesperación, descubren algo insólito. La losa insalvable ya no cierra el paso. La ingente mole que ponía límite a la vida ha sido descolocada. Esa barrera insuperable ha dejado de serlo. La vida a la que invitó el Galileo ofrece una nueva perspectiva. Los cuatro evangelios notifican el dato extraordinario:

"…observaron que la losa estaba corrida (y era muy grande)" (Mc 16,4).

En Mateo, el mismo que anunció al nacimiento del Galileo (Mt 1,20ss.) es quien ha retirado la losa y la domina:

"…el ángel del Señor bajó del cielo y se acercó, corrió la losa y se sentó encima" (Mt 28,2).

Lucas se limita a ofrecer la información con sobriedad:

"Encontraron corrida la losa" (Lc 24,2).

Juan, por su parte, da cuenta que fue solo la Magdalena la que descubrió la losa fuera de sitio:

"…fue María Magdalena al sepulcro y vio la losa quitada" (Jn 20,1).

La losa quitada abre un nuevo espacio aún por descubrir. Invita a entrar. Ha abierto un lugar inexplorado. Avanzar despertará nuevas ideas. El desierto lugar de la muerte posee su lenguaje. No quedará callado. Habla. Escuchar sus noticias abrirá caminos. Reflexionar romperá la inacción. ***R***

¿Qué significa "salvacion cristiana"?

www.mercaba.org

3/7

LA SALVACIÓN COMO LA CREACIÓN ES OBJETO DE FE Y DE ESPERANZA

Por
VINCENT AYEL

La salvación, coherente con la creación

La reflexión que sigue, más propiamente teológica, se detendrá unos momentos en la unión que, por la fe, existe entre creación y salvación. ¿No podría ilustrarnos respecto a la salvación lo que la revelación nos dice acerca de la creación, y viceversa? Si Dios es Dios, no podría negarse a sí mismo introduciendo en su obra Ia contradicción y el capricho. Su iniciativa de «Salvador» no puede invadir su iniciativa de «Creador». Pues es el mismo Dios el que continuamente está creando el mundo y el que lo está salvando: en ambos casos están actuando el mismo poder, la misma sabiduría y el mismo amor. No toda paradoja es necesariamente contradicción; si se da paradoja en la creación y en la historia, las dos enteramente de Dios y enteramente confiadas a la libre responsabilidad del hombre, ¿no volverá a encontrarse esta paradoja también en la salvación, por completo dada y por completo en proyecto?

-Creación y salvación: distinguir sin disociar

Consideradas desde el lado del hombre y en el plano de la abstracción, hay que distinguir entre la obra de creación y la obra de salvación. Dicho de otro modo, el dinamismo puesto en marcha en la creación, no exigía «de derecho» el dinamismo que se despliega en la salvación: este último es gratuito. Pero situándonos en el plano de los hechos, si consideramos lo que fue y lo que es, y no «lo que podía haber acontecido» (la teología no actúa sobre «sí» misma, sino sobre una historia efectivamente realizada), no es posible comprender ninguna de ambas iniciativas divinas sino dentro de la unidad del plan de Dios. Las dos están unidas entre sí muy estrechamente. «El cristianismo primitivo rehusó disociar al Dios creador del Dios salvador. La Trinidad que crea y la que salva es la misma. Se percibe un Dios fiel a su plan inicial, al que restaura tras la rotura del pecado» (36).

La encíclica Redemptor Hominis de Juan Pablo II, atestigua vigorosamente esta visión doctrinal unificadora: la redención no está «al lado» de la creación; es la creación acabada, manifestada, renovada. No es, por lo tanto, mera reparación de un desgraciado accidente que ha sobrevenido. El dogma de la redención -nos recuerda la encíclica de Juan Pablo II- implica un aspecto cósmico.

Es que, de hecho, el amor que Dios nos demuestra en la obra de la salvación es el mismo que pone en su creación. En Dios no existe sucesión temporal de planes, como necesariamente ocurre con nuestros pensamientos y deseos humanos, siempre plurales, espaciados, discursivos y escalonados en el tiempo. Dios es (ya) salvador en su acción creadora. En sana teología cristiana, no puede elaborarse el tratado de la creación independientemente de la soteriología (tratado de la encarnación redentora). Y esta proposición puede y debe invertirse: no cabe razonar sobre la salvación independientemente del razonamiento sobre la creación. Como escribía Oscar ·Cullmann- O, «en la creación es donde primero se revela Dios mismo. Eso es lo que en el Nuevo Testamento une estrechamente la creación con la redención: en ambos casos se trata de Dios revelándose y comunicándose El mismo. El mismo logos es también el que aparece en carne como mediador humano y el que ya antes había sido el mediador de la creación. Precisamente por atreverse a ver en una simple vida humana la revelación cardinal de Dios, el Evangelio de san Juan demuestra que toma radicalmente en serio el hecho de que, desde el principio, toda revelación es obra de Dios en Cristo, es decir, que en el plano de la soteriología, no es posible oponer la creación y la redención». (37).

Por lo que a la obra creadora se refiere, creemos que Dios está siendo constantemente creador incluso a través de las mismas empresas del hombre, en la historia, orientadas a acondicionar y dominar la tierra, explorar y conquistar el cosmos y mejorar las condiciones de salud, libertad y vida individual y social.

Ciertos exegetas han prestado especial atención al hecho siguiente: en el Antiguo Testamento, los textos que presentan a Dios como creador (primeros capítulos del Génesis, numerosos versículos de salmos, textos de literatura sapiencia, etc.), son de redacción más tardía que los que lo presentan como salvador de su pueblo. Mejor aún: la obra creadora de Yahvé es considerada y magnificada a la luz de su acción liberadora de salvador. Ya la creación habla de un Dios que ama al hombre y quiere su felicidad. La fe en un Dios que salva a Israel, permite formular la fe en un Dios que salva al mundo.

Digamos, por lo tanto, que la salvación, plenamente revelada y radicalmente adquirida en Jesucristo, es la realización -y, desde el punto de vista del hombre histórico, la «restauración»- de la única intención eterna de Dios que es continuamente presencia fundadora en lo secreto del hombre y del mundo. Esto es lo que pretende expresar Ef 1,4: Dios «nos ha elegido en Jesucristo antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia».

Sería, pues, engañoso para nosotros presentarnos dos proyectos divinos sucesivos, uno de creación y otro de redención. La realización plena de la humanidad por la filiación divina, es el único proyecto de amor gratuito de Dios creador y ya entonces salvador. San Juan presenta al Hijo, además, como Aquel en quien tenemos la salvación (Jn 1, 3- 5). Si debemos concebir la salvación del mundo tan estrechamente unida con la creación, ¿qué consecuencia hemos de sacar de ello para aclarar la pregunta de la que hemos partido?

-La salvación, como la creación, no puede relegarse a un momento anterior a nosotros

Por lo que a la obra creadora se refiere, creemos que Dios está siendo constantemente creador incluso a través de las mismas empresas del hombre, en la historia, orientadas a acondicionar y dominar la tierra, explorar y conquistar el cosmos y mejorar las condiciones de salud, libertad y vida individual y social. No se puede reducir la salvación a un lapso de tiempo aislado y localizable entre las brumas de un pasado muy remoto. Dios sigue creando, en el sentido de que El es el manantial permanente de donde mana cuanto existe en cada instante; actualmente crea dentro de la actividad del hombre, sin ingerirse en su plena iniciativa -que sigue libre y sujeta a riesgos-. Somos colaboradores de Dios en su permanente obra de creación: El crea siempre en nosotros, al menos si actuamos según su intención, que es]a felicidad y la vida plena del hombre. No por eso diremos que Dios hizo mal su trabajo de creador dejándolo inacabado... Pues El es, en cada momento, el manantial absoluto y decisivo -y no sólo inicial, en el sentido de «empujón inicial»- de la creación en continua formación,

manantial sin el que no existiría el río de la historia creadora.

Dios no se contradice. Concibamos, pues, la salvación en forma análoga, como decisivamente adquirida por la Pascua de Jesucristo y, al mismo tiempo, como constantemente operante en cierto modo a través de las empresas humanas orientadas a liberar por completo al hombre de la tiranía del pecado, y a hacer que el mundo sea más habitable y más justa la sociedad. No nos representemos la salvación como efectuada sólo en el pasado. La salvación no es, como tampoco lo es la creación, obra de un dios de la magia que no tomara en serio la historia y que despreciara al hombre hasta el punto de no querer llamarlo libremente a la responsabilidad y al compromiso históricos. El Dios creador y redentor no puede querer otra cosa que el pleno ejercicio de nuestra libertad para la realización de su designio. Las peticiones de la Oración dominical: ¡«Venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo!», sólo pueden tener un significado equivalente a éste: «¡Padre nuestro, que el hombre que soy pueda y sepa comprometerse, libremente y con sus hermanos, en tu obra de creación y de salvación!» Así aparece la unidad del designio de Dios creador y salvador; salvador en su acción creadora a través de la actividad del hombre; y re-creador en su acción salvífica a través de los esfuerzos del hombre. Este conjunto encuentra su centro de energía y su cumbre decisiva en la encarnación redentora realizada, una vez por todas, por el Hijo de Dios hecho hermano nuestro en humanidad y que nos ha «comprometido» en su propio combate victorioso y en su actitud filial. A la salvación, igual que a la creación, no se la puede recluir en el tiempo considerándola como un momento bien delimitado, que se situaría antes o después de nosotros y de cuya actualización en el presente estuviéramos dispensados, pudiendo, a lo sumo, establecer un empalme artificial entre el hoy y el ayer mediante el recuerdo psicológico.



“La salvación, lo mismo que la creación, es objeto de fe, pero también de esperanza movilizadora”.

En la celebración litúrgica de la salvación, la «Memoria» es algo completamente distinto: es una «memoria activa» que actualiza eficazmente la salvación adquirida una vez por todas en Jesucristo; la hace realmente presente y nos compromete en su movimiento, impulsándonos a manifestar la realidad de esta salvación en los azares de la historia, mediante nuestros esfuerzos para luchar contra todo lo que retrase el advenimiento del Cielo y de la Tierra nueva. Así llega la historia a ser el lugar de la Pascua...

-La salvación, lo mismo que la creación, es objeto de fe, pero también de esperanza movilizadora

La salvación está «ya realizada» (dada). Y depende también del «ir haciéndose» (hay separación, desfase, entre el presente y la situación futura anunciada). La salvación es objeto de contemplación en la fe (dada), pero también de compromiso y de acción por nuestra parte (separación, desfase). Vemos que así hace plenamente honor a las demandas de lo que constituye nuestro más verdadero y profundo «deseo» -por encima de nuestras simples necesidades inmediatas, demasiado miopes- y de lo que el análisis antropológico nos ha revelado como la condición del hombre y del mundo humano.

He aquí, entre otras posibles, algunas citas del Nuevo Testamento que certifican que la salvación es -lo mismo que el hombre y su mundo- una mezcla de cosa «dada» y de «proyecto»; por las palabras que vamos a leer, estaremos en mejores condiciones de dar un sentido que coincida en algo con nuestra experiencia humana:

-«Ahora, somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. «Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es» (1 Jn 3,2).

-«Por su gran misericordia, mediante la Resurrección de Jesucristo de entre los muertos, nos ha reengendrado a una esperanza viva, a una herencia incorruptible (...) reservada en los cielos para vosotros, a quienes el poder de Dios, por medio de la fe, protege para la salvación, dispuesta ya a ser revelada en el último momento» (1 Pe,3,5) - Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios (...). La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino

por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre (...). Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación es objeto de esperanza; y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues, ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve?» (Rm 8, 19-24).

En los pasajes que preceden, he subrayado cierto número de términos, para evidenciar mejor la oscilación entre lo que es «ya» y lo «aún no manifestado» de la fe en la salvación cristiana. La paradoja de esto último no se resuelve con una satisfacción intelectual barata, un tanto simplona y tranquilizadora. Este punto final puesto demasiado apresuradamente a lo que define nuestra condición humana, sería sospechoso... Por el contrario, la paradoja resiste y se mantiene como estimulante del pensamiento y del compromiso; y mantiene alerta nuestra vigilancia en la acción y en la oración: «Vigilad y orad...»

Atrevámonos, pues, a enfrentarnos con la paradoja de la salvación:

-Sí, este mundo ha sido verdaderamente salvado de la perdición; y podemos cantar sin mentir: ¡Aleluya!, ¡Jesús es Salvador!

-Sin embargo, para quien le mira con lucidez, este mundo no parece haber sido salvado verdaderamente, aún espera la manifestación de la salvación; y nosotros debemos comprometernos en la acción, en medio de la oscuridad y con riesgo de que nos cueste lágrimas.

La reflexión teológica de ayer y de hoy no ha intentado embotar el filo de esta irritante paradoja, ni disolverla o en un optimismo ciego o en un abatimiento derrotista y

Según lo que hemos visto que es la condición humana y el modo propio de actuar de Dios en su designio único, una salvación de tipo fixista no sería una salvación verdadera para el hombre y no podría reconocer como su autor al Dios de la Biblia.

crispado. El optimismo sería contrario a la honradez o a la lucidez. El pesimismo no podría ser coherente con la fe en la victoria lograda por Cristo en beneficio nuestro y, por otro lado, no arreglaría nada de las desdichas del mundo, sino muy al revés; recordemos el sarcasmo de ·Nietzsche-F: «La decisión cristiana de encontrar feo y malvado al mundo, lo ha vuelto feo y malvado». Entonces, para aguantar valientemente la paradoja, la teología utilizó toda una serie de fórmulas bipolares. He aquí algunas, a título de ejemplo:

-La salvación expresada en términos de ya y aún no (categorías del presente y del porvenir).

-En términos de dada y apropiada personalmente (categorías de lo objetivo y de lo subjetivo).

-En términos de real y manifestada (categorías de lo oculto y de lo visible) .

-En términos de virtual y actual (categorías de la «potencia» y del «acto»). «Por la fe, los creyentes se salvan y no están salvados, pues están siéndolo: la conversión es un proceso permanente que sólo se termina en la muerte y que en el tiempo sólo se realiza por la entrega de sí a los demás, a los más desgraciados de ellos» (40). La doble reflexión, antropológica y luego teológica, que acabamos de establecer, nos obliga a renunciar a una concepción estática de la salvación, para adoptar una visión dinámica mucho más digna del hombre y de Dios. Esto es lo que tenemos que determinar ahora brevemente.

6.-De una imagen estática a una imagen dinámica de salvación
La concepción estática

Según lo que hemos visto que es la condición humana y el modo propio de actuar de Dios en su designio único, una salvación de tipo fixista no sería una salvación verdadera para el hombre y no podría reconocer como su autor al Dios de la Biblia.

En esta concepción estática, se trata de una imagen de la salvación y de la fe reducidas a algo meramente «dado», que no admite ningún desarrollo histórico ni ningún porvenir. La fe y la salvación se utilizan aquí como una mera respuesta a la «necesidad» del hombre víctima de las dificultades del vivir. Esta necesidad del hombre no está llamada a ser controvertida ni a evolucionar, a diferencia de su «deseo» cuya apertura es ilimitada. Ante una salvación tal, nada tendría que hacer el hombre con su libertad, reducida así a la situación de paro forzoso. En esta situación, el hombre sería un simple consumidor de la salvación o un mero espectador pasivo, descargado de su responsabilidad y frustrado en su dignidad de persona libre. Retrocederíamos a la actitud mágica pagana, denunciada por toda la Revelación. Si pido a Dios: «Dadme la fe que salva, para



La revelación de la salvación en Jesucristo es todo lo contrario de una solución aún no descubierta por los hombres en su difícil existencia política, social y económica. Pues esta revelación, más que acallar sus ingenuas preguntas, les interroga; plantea más problemas de los que resuelve directamente; no garantiza la tranquilidad ni la seguridad, sino invita a actuar con riesgo en la historia y en medio de sus contradicciones.

que duerma tranquilo, sin preocupaciones materiales y sin angustia metafísica», me parezco a la mujer samaritana de la que habla el Evangelio: «Dame de esa agua, para que no tenga más sed y no tenga que venir aquí a sacarla...» (Cf. /Jn/ 04/15). Dios es Padre sin paternalismo humillante. No tiene nada de mago. En el campo de la necesidad experimentada por aquella mujer, Jesús hizo surgir el deseo. Y la mujer de Samaria somos hoy cada uno de nosotros...

La concepción dinámica

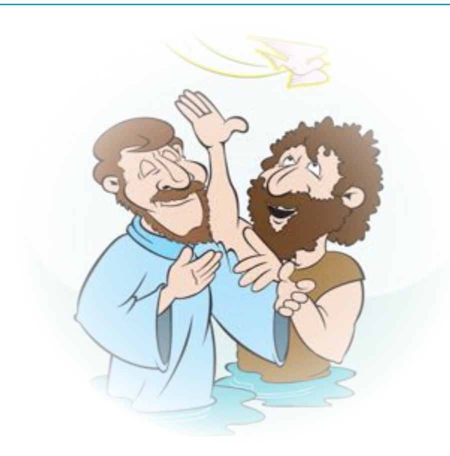
El agua viva de la salvación no es de la misma naturaleza que esa otra con la que el cuerpo apaga su sed junto a los pozos de nuestras necesidades inmediatas. La salvación concedida por Dios en Jesucristo no es de la misma naturaleza que las acciones de salvación de tipo político, económico, médico o moral. La liberación de la salvación no se reduce a la idea que de ella nos formamos en medio de las dificultades y luchas de este mundo.

Recibimos la fe y la salvación como un don, sí; pero como un don que es un llamamiento -o más exactamente, una serie sin fin de llamamientos- y la capacidad de responder a ellos. Un don que es misión y tarea brindadas a nuestras libertades. Con esto damos la espalda a todos los conductismos de tipo mágico, tan frecuentes en las religiones. La revelación de la salvación en Jesucristo es todo lo contrario de una solución aún no descubierta por los hombres en su difícil existencia política, social y económica. Pues esta revelación, más que acallar sus ingenuas preguntas, les interroga; plantea más problemas de los que resuelve directamente; no garantiza la tranquilidad ni la seguridad, sino invita a actuar con riesgo en la historia y en medio de sus contradicciones. Nos llama a discutir nuestros propios problemas y necesidades humanas, y a aceptar la aventura de su posible cambio... «La palabra de Dios no satisface nuestro deseo, lo cambia», decía Maurice Bellet. Conviene precisar que ese mismo cambio no se produce sin dolor, y que requiere nuestro esfuerzo y nuestro empeño.

La esperanza en la salvación «aún no» manifestada no consiste en una plácida espera: es manantial y exigencia de acción en este mundo, a fin de cambiarlo. La energía salvífica de la Pascua de Cristo no depende de las leyes de la física, pues Dios no es una cosa; se sirve de los caminos de la libertad, de nuestras libertades. Terrible grandeza y terrible responsabilidad: el dinamismo de la salvación que se origina de modo permanente en Jesucristo, ha sido confiado a nuestras manos tan débiles, avarientas o perezosas. «Dios no tiene nuestras desganas» (François Mauriac). ¡Tiene que tener fe en el hombre!...

Guardémonos, pues, de confundir ingenuamente la salvación cristiana con las imágenes que de ella nos formamos espontáneamente partiendo de nuestra experiencia de las necesidades del mundo y del hombre. A esta llamada de atención vienen a parar todas nuestras reflexiones, desde el comienzo de esta segunda parte. Queda en pie una pregunta importante: ¿Desconocerá esta salvación las esperanzas humanas y no tendrá relación alguna con las tareas presentes de liberación del hombre? ¿No nos conducirá al «tartufismo», cierta idea depurada de la salvación y de su anuncio? Por eso es importante que sigamos reflexionando más detenidamente. ***R***

“Bautizados con agua”, o “bautizados en agua”
(¿Bautizados “en” y “con”?)



http://benjaminoleac.blogspot.com

Tomando, pues, como base y punto de partida la versión Reina Valera 1960, podemos decir que hay seis pasajes en involucrados en esta problemática, los cuales establecen un contraste entre el bautismo de Juan el Bautista, y el de Jesús de Nazaret. Estos son: Mateo 3.11; Marcos 1.8; Lucas 3.16; Juan 1.33; Hechos 1.5; 11.16. Consideremos dichos pasajes:

Mateo 3.11 “Yo a la verdad os bautizo «en agua» (griego «en júdati») para arrepentimiento; pero el que viene tras mí, cuyo calzado yo no soy digno de llevar, es más poderoso que yo; él os bautizará «en Espíritu Santo y fuego» (griego «en pnéumati jaguío kái purí»)”

Marcos 1.8 “Yo a la verdad os he bautizado «con agua» (griego «júdati»); pero él os bautizará «con Espíritu Santo» (griego «en pnéumati jaguío»)”

Lucas 3.16 “Yo a la verdad os bautizo «en agua» (griego «júdati»); pero viene uno más poderoso que yo, de quien no soy digno de desatar la correa de su calzado; él os bautizará «en Espíritu Santo y fuego» (griego «en pnéumati jaguío kái purí»)”

Juan 1.33 “Y yo no le conocía; pero el que me envió a bautizar «con agua» (griego «en júdati»), aquél me dijo: Sobre quien veas descender el Espíritu y que permanece sobre él, ése es el que bautiza «con el Espíritu Santo» (griego «en pnéumati jaguío»)”

Hechos 1.5 “Porque Juan ciertamente bautizó «con agua» (griego «júdati»), mas vosotros seréis bautizados «con el Espíritu Santo» (griego «en pnéumati jaguío») dentro de no muchos días”

Hechos 11.16 “Entonces me acordé de lo dicho por el Señor, cuando dijo: Juan ciertamente bautizó «en agua» (griego «júdati»), mas vosotros seréis bautizados «con el Espíritu Santo» (griego «en pnéumati jaguío»)”

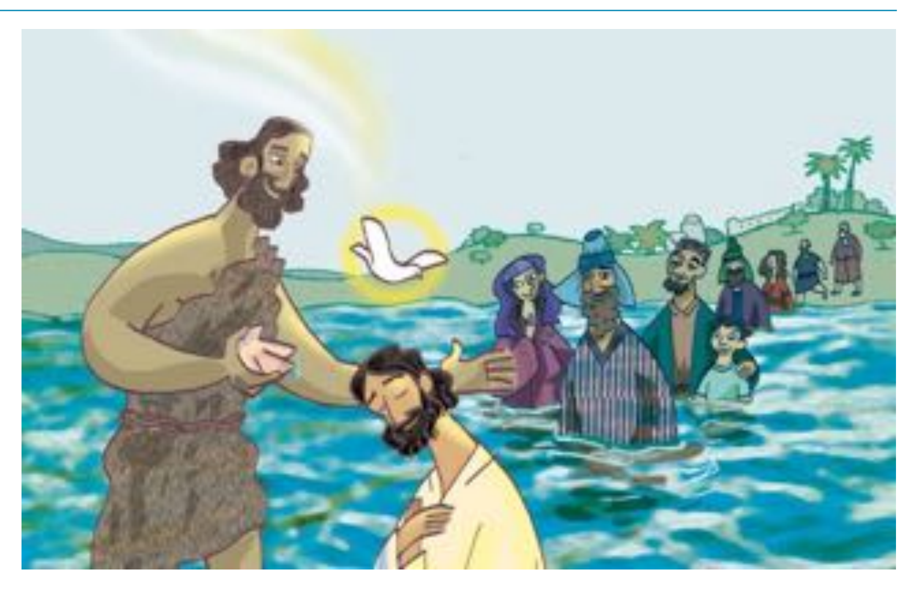
Como se puede observar, 1) En dos pasajes se habla usando la preposición «en», o sea, «en agua», «en Espíritu Santo y fuego»: Mateo 3.11; Lucas 3.16.



Héctor Benjamín Olea Cordero

Biblista y teólogo protestante. Profesor universitario de hebreo, griego, estudios bíblicos y teológicos. También es el presidente y fundador del Instituto Dominicano de Ciencias Bíblicas IDCB, Inc. Fue miembro del equipo de estudiosos de las lenguas bíblicas que trabajó en la versión de la Biblia llamada *La Nueva Traducción Viviente*.

Ciertamente parece que en los pasajes objeto de estudio en este análisis, la Reina Valera utilizó, o al menos intentó utilizar, la preposición castellana «en», como equivalente exacto (traducción literal) de la preposición griega «en»; sin embargo, como voy a demostrar, no fue consistente la Reina Valera en esta cuestión.



2) En tres pasajes se habla usando la preposición «con», o sea, «con agua», «con Espíritu Santo»: Marcos 1.8 Juan 1.33; Hechos 1.5.

3) En un solo pasaje se habla curiosamente empleando en la primera cláusula la preposición «en», o sea, «en agua», y en la segunda la preposición «con», o sea, «con el Espíritu Santo»: Hechos 11.16.

Ahora bien, cabe preguntarse, ¿existen razones válidas para esta inconsistencia? ¿Cómo nos podría ayudar la consideración del texto griego de los pasajes implicados?

Vayamos pues, al texto griego

En primer lugar, en relación a los dos pasajes que emplean sólo la preposición «en», es preciso observar que si bien el texto griego de Mateo 3.11 emplea la preposición «en» las dos clausulas; por su parte Lucas 3.16 sólo la emplea en la segunda; pero la Reina Valera la emplea en las dos.

En segundo lugar, en relación a los tres pasajes que utilizan la preposición «con» en las dos clausulas en la traducción de la Reina Valera, diré lo siguiente. En el texto griego de Marcos 1.8, el texto griego sólo emplea la preposición «en», en la segunda clausula. El texto griego de Juan 1.33, emplea la preposición «en», en las dos cláusulas. Y el texto griego de Hechos 1.5 sólo emplea la preposición «en», en la segunda.

En tercer lugar, en relación Hechos 11.16, que como ya vimos emplea en la traducción de la Reina Valera, la preposición «en», en la primera cláusula, pero la preposición «con», en la segunda; diré que el texto griego de este pasaje sólo emplea la preposición «en», sólo en la segunda cláusula.

Evaluación: ¿Obliga la preposición griega «en», a emplear en la traducción la preposición castellana «en»? ¿Habrá usado la Reina Valera la preposición castellana «en», como equivalente exacto de la preposición griega «en», de modo que cada vez que el texto griego de los pasajes en cuestión empleó la preposición griega «en», la Reina Valera tradujo con la castellana «en»? ¿Habrá sido consistente la Reina Valera en este sentido?

Ciertamente parece que en los pasajes objeto de estudio en este análisis, la Reina Valera utilizó, o al menos intentó utilizar, la preposición castellana «en», como equivalente exacto (traducción literal) de la preposición griega «en»; sin embargo, como voy a demostrar, no fue consistente la Reina Valera en esta cuestión.

Observemos ahora la inconsistencia de la Reina Valera en la traducción de la preposición griega «en», en los pasajes mencionados.

En Mateo 3.11 es evidente la forma en que la Reina Valera usa la preposición «en», como equivalente de la griega «en». Por esta razón se lee en la Reina Valera: "Yo os bautizo «en agua» (griego «en júdati»)... pero él os bautizará «en Espíritu Santo y fuego» (griego «en pnéumati jaguío kái purí»)"

En Marcos 1.8 la traducción de la Reina Valera no se muestra tan consistente. Observemos: "Yo os he bautizado «con agua» (griego «júdati»); pero él os bautizará «con Espíritu Santo» (griego «en pnéumati jaguío»)." ¿Se nota la presencia de la preposición «en» en la segunda cláusula del texto griego de Marcos 1.8, pero no en la traducción de la Reina Valera, la cual optó por traducir «con Espíritu Santo»?

En Lucas 3.16, también se observa una inconsistencia en la traducción de Reina Valera, parecida a la que vimos en Marcos 1.8. Observemos: “Yo os bautizo «en agua» (griego «júdati»); pero él os bautizará «en Espíritu Santo y fuego» (griego «en pnéumati jaguío kái purí»).” ¿Se nota la ausencia de la preposición «en», en la primera cláusula del texto griego de Lucas 3.16 (griego «júda»ti), pero su presencia en la traducción de la Reina Valera, la cual optó por traducir «en agua»?

En Juan 1.33, se vuelve a poner de manifiesto la inconsistencia de la Reina Valera. Observemos: “… el que me envió a bautizar «con agua» (griego «en júdati»), aquél me dijo: Sobre quien veas descender el Espíritu y que permanece sobre él, ése es el que bautiza «con el Espíritu Santo» (griego «en pnéumati jaguío»).” ¿Se nota la presencia de la preposición griega «en», en las dos cláusulas del texto griego de Juan 1.33, aunque la Reina Valera optó por traducir «con agua» (griego «en júdati»), y «con el Espíritu Santo» (griego «en pnéumati jaguío»)?

En Hechos 1.5, persiste la inconsistencia en la traducción de la Reina Valera. Observemos: “Porque Juan bautizó «con agua» (griego «júdati»), mas vosotros seréis bautizados «con el Espíritu Santo» (griego «en pnéumati jaguío»)…” ¿Se nota la presencia de la preposición «en» en la segunda cláusula del texto griego de Hechos 1.5 (exactamente igual que en Marcos 1.8), pero no en la traducción de la Reina Valera, la cual optó por traducir «con el Espíritu Santo» (griego «en pnéumati jaguío»)?

En Hechos 11.16, se mantiene la inconsistencia en la traducción de la Reina Valera. Observemos: “Entonces me acordé de lo dicho por el Señor, cuando dijo: Juan ciertamente bautizó «en agua» (griego «júdati»), mas vosotros seréis bautizados «con el Espíritu Santo» (griego «en pnéumati jaguío»)”. ¿Se nota la ausencia de la preposición «en», en la primera cláusula del texto griego de Hechos 11.16, a pesar de que la Reina Valera optó por traducir «en agua» (griego «júdati»)? ¿Se nota además, la presencia de la preposición «en», en la segunda cláusula del texto griego de Hechos 11.16, a pesar de que la Reina Valera optó por traducir «con el Espíritu Santo» (griego «en pnéumati jaguío»)?

Consideremos ahora el uso de la preposición griega «en», según la gramática griega

La preposición griega «en» es una de las que sólo se emplean en relación a un caso (hay las que se emplean con dos, y otras con tres). El caso, según el «Diccionario de términos filológicos», de Fernando Lázaro Carreter, consiste “en la forma que adopta un nombre (también los adjetivos) para desempeñar una determinada función en la frase mediante flexión”.

Pues bien, el caso en conexión al cual se emplea la preposición griega «en», es el dativo. Ahora bien, el dativo tiene tres usos muy comunes: el dativo de complemento indirecto (por lo general sin preposición), el dativo instrumental (con o sin preposición), y el dativo locativo (complemento circunstancial de lugar), por lo general acompañado de la preposición «en».

Un ejemplo del dativo de complemento indirecto: “dilo a la iglesia” (eipé te ekklesía), Mateo 18.17.

Un ejemplo del dativo instrumental: “con la palabra” (to rhémati), Hebreos 1.3.

Un ejemplo del dativo locativo: “en el templo” (en to jieró), Lucas 2.46.

Finalmente, si bien es característico el uso de la preposición griega «en» (preposición que se usa en el NT unas 2, 757 veces), con el dativo locativo, y con el sentido temporal; sin embargo, por el influjo semítico es muy habitual su uso con el dativo instrumental, como en los pasajes que hemos analizado en esta cuestión.

En conclusión, la presencia de la preposición griega «en», no obliga a emplear en la traducción castellana la preposición «en», forzando su uso locativo, y perdiendo de vista su habitual uso instrumental (que no lo tiene en la koiné no bíblica, pero sí en la koiné bíblica por el influjo semítico). En tal sentido, una traducción acertada y consistente de los pasajes analizados, debe transmitir la idea instrumental en las dos cláusulas: … «Con agua»… «Con el Espíritu»…*R*

En conclusión, la presencia de la preposición griega «en», no obliga a emplear en la traducción castellana la preposición «en», forzando su uso locativo, y perdiendo de vista su habitual uso instrumental (que no lo tiene en la koiné no bíblica, pero sí en la koiné bíblica por el influjo semítico)



Los 16 lechos de una esposa

1/2

Levítico 18,22
Y con varón no yacerás yaceres de mujer. Abominación (es) esa.



Renato Lings

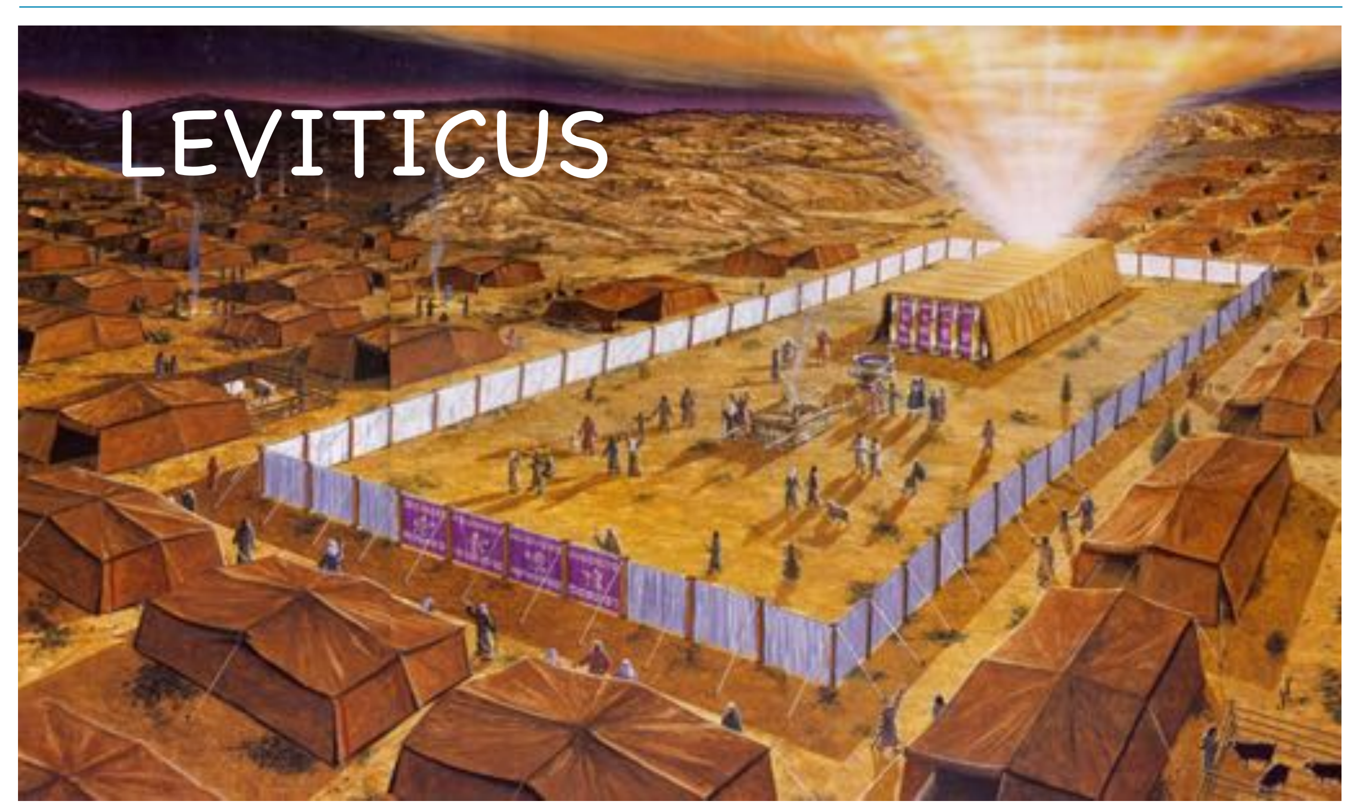
Doctor en teología, traductor, intérprete y escritor. Fue profesor en la Universidad Bíblica Latinoamericana (Costa Rica) e investigador en la Queen's Foundation for Ecumenical Theological Education (Reino Unido). Es miembro de varias asociaciones internacionales dedicadas a la investigación académica de la Biblia.

Un versículo brevísimo

En este artículo analizamos un pasaje jurídico, sumamente reducido, del Testamento Hebreo que se cita a menudo con relación al tema de intimidad entre personas del mismo sexo en la Biblia. Según numerosas versiones modernas de la Biblia, el significado es clarísimo y lo traducen en términos que condenan de manera tajante las relaciones homoeróticas. Sin embargo, un examen pormenorizado revela que los traductores navegan aguas inciertas. Sucede que el texto es tan insólito desde el punto de vista gramatical y sintáctico que nadie puede arrogarse el derecho de poseer la llave definitiva para interpretarlo de manera que deje todas las dudas esclarecidas y resueltas (véase abajo).

El pasaje de que se trata aparece en el libro del Levítico en dos variantes. La versión corta figura en 18,22 y la versión larga, ubicada en 20,13, impone a los transgresores la pena de muerte. [1] A continuación vamos a ocuparnos primordialmente de la variante corta. En algunos círculos judíos le llaman, simplemente, "la prohibición" ya que, en el judaísmo, todo debate sobre la intimidad entre personas del mismo sexo comienza con este texto. Por otra parte, ocupa una posición relevante en el año litúrgico de las sinagogas puesto que se suele recitar el capítulo 18 completo del Levítico en *Yom Kippur*, Día de la Expiación, la fiesta más grande del año. Una tradición tan arraigada hace que la prohibición bíblica esté muy

[1] A pesar de la contundencia de la pena capital, no existe, según Theodore Jennings (2005, 216), fuente escrita que documente la ejecución de la pena de muerte para el delito señalado. Recordemos que una cosa es un texto legal y otra cosa su interpretación en diferentes contextos y en diferentes épocas; cf. Lipka 2006, 6-12, 32-33.



presente en la conciencia de los judíos religiosos (Greenberg 2004, 74-85).

Al mismo tiempo, es interesante observar en décadas recientes que el judaísmo no ha tenido más dificultades que el cristianismo a la hora de abordar el tema de las relaciones íntimas entre dos individuos del mismo sexo. Un número considerable de comunidades judías da la bienvenida a las personas LGTB y la creciente inclusividad tiene que ver con las distintas interpretaciones de Lv 18,22 aportadas desde hace varias décadas. Hoy por hoy, las opiniones están divididas en el mundo académico hasta tal punto que el significado del versículo ya no se considera "clarísimo".

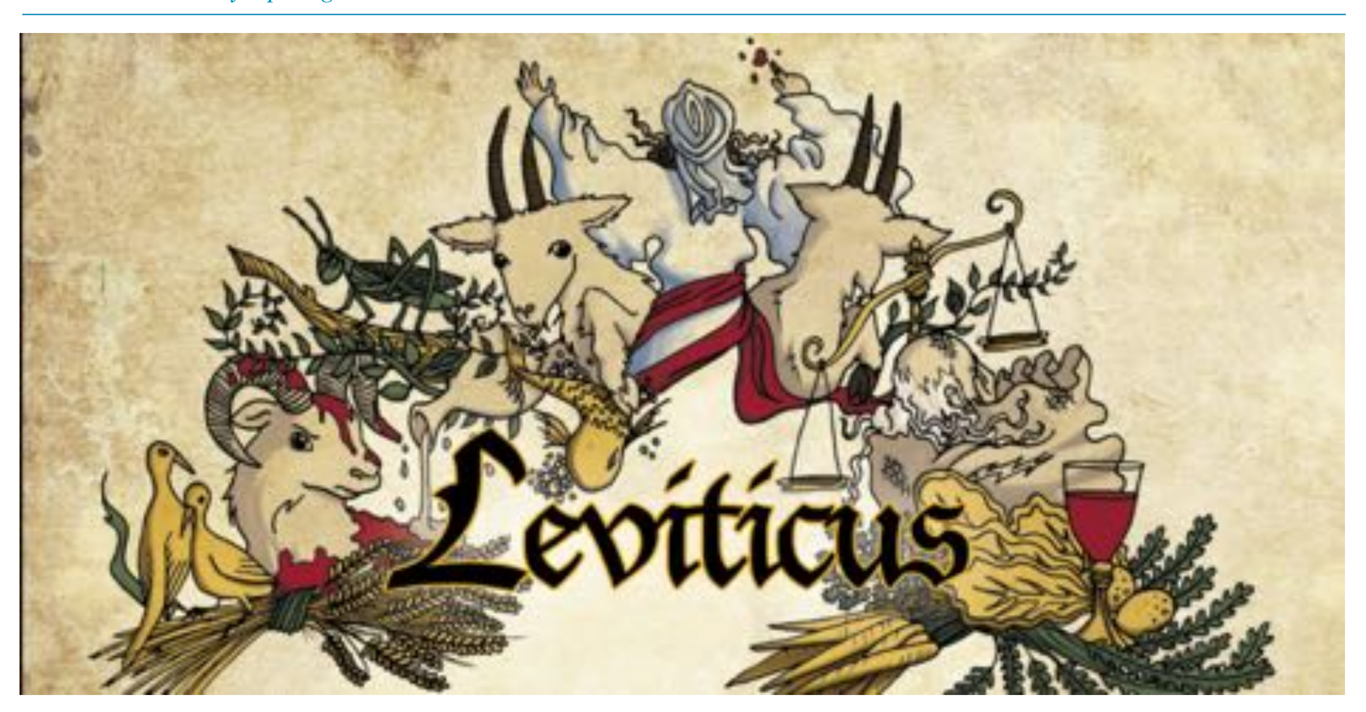
Origen y contexto

Un paso preliminar que conviene dar siempre a la hora de emprender el estudio de un texto jurídico es aproximarse a su entorno histórico y literario además de determinar el idioma en que fue redactado originalmente. Muchos biblistas opinan que grandes secciones del libro del Levítico vieron la luz del día durante o hacia el final del destierro babilónico del siglo VI AEC, y que la obra quedó completa en algún momento del siglo V AEC. Desde el punto de vista formal, la forma literaria es la de un monólogo pronunciado por YHVH, Dios de Israel, y dirigido a Moisés (1,1; 4,1; 5,15; 6,1 ss.).

Según el narrador, el contexto histórico del Levítico es el momento específico que marca el fin de 40 largos años de marcha desde Egipto y a través del desierto de Sinaí. En este momento las tribus israelitas se disponen para entrar en la tierra de Canaán, antiguo nombre de Palestina (18,1-3). Uno de los objetivos principales del libro es distanciarse de las costumbres y tradiciones que practican las gentes que viven en Canaán y en Egipto (18,3, 18,24-30). Una y otra vez el legislador destaca la peculiar naturaleza del pueblo israelita y su especialísima relación con YHVH (18,4-5; 19,1-2; 26,1-2).

Dada su estratégica posición en el corazón del Pentateuco, siendo el tercero de los cinco libros de Moisés, algunos comentaristas consideran que el Levítico es la piedra angular de todo el Testamento Hebreo (Stewart 2006, 77). Reúne en sus páginas una serie de leyes que aportan reflexiones y comentarios detallados sobre los Diez Mandamientos, catálogo clave que existe en dos variantes (Ex 20,3-17; Dt 5,7-21). En lo que se refiere al estilo, la prosa hebrea del Levítico hace gala de elegancia teniendo cualidades poéticas hasta el punto de llegar a ser comparada por algunos biblistas con cristales y diamantes (Douglas 2004, 18, 122, 175).

Respecto a la estructura, la sostienen tres conceptos fundamentales: (a) la santidad y justicia de YHVH, (b) la alianza entre YHVH y los descendientes de Abraham y (c) la circuncisión de todos los varones como señal de su pertenencia a dicha alianza. De esta manera, el legislador define a los verdaderos destinata-



rios de la prohibición que consta en 18,22. Sin perjuicio del sentido específico de cada versículo, el libro entero se dirige sin lugar a dudas a los varones circuncisos que integran las doce tribus de Israel (12,3; 18,1).

Interpretaciones

La parte principal de Lv 18,22 se puede transcribir así: *we-eth-zájar lō tishkab mishkebey ishshah*. Si hubiéramos de intentar realizar una traducción completamente literal, parecería extraña y torpe: "Y con (un) varón no yacerás (los) yaceres de (una) mujer" o "Con varón no te acostarás lechos de esposa". Con el paso del tiempo, este enunciado se ha interpretado de diferentes maneras y seguidamente presentamos dieciséis propuestas existentes.

1. Homosexualidad

Se prohíben las relaciones homosexuales, a secas.

2. Homosexualidad entre varones

Se prohíben las relaciones sexuales entre varones.

3. Homosexualidad entre varones israelitas

La prohibición va dirigida exclusivamente a los varones pertenecientes a las doce tribus de Israel.

4. El coito anal entre varones

Se prohíben las relaciones sexuales por vía anal entre varones.

5. La parte activa en el coito anal entre varones

La prohibición se aplica al varón que adopta el papel "activo" para penetrar a otro varón.

6. La parte pasiva en el coito anal entre varones

Se prohíbe que un varón adopte el papel "pasivo" para que otro varón lo penetre.

7. Humillación social

Se prohíbe reducir a un varón, mediante el coito anal, al nivel social de una mujer.

8. Mezcla de géneros

Se prohíbe mezclar características de los dos géneros. Cualquier confusión en este sentido es reprobable (cf. Dt 22,5 respecto a varones vestidos de mujer y a la inversa).

9. Esperma mezclada con heces fecales

Se prohíbe mezclar dos sustancias muy diferentes entre sí en el cuerpo humano.

10. Despilfarro de semen

Se prohíbe despilfarrar el semen de un israelita porque debe destinarse a la procreación.

11. Pederastia

Se prohíbe el coito pederástico entre un varón adulto y otro joven.

12. Prostitución sagrada

Se prohíbe la prostitución sagrada masculina en la tierra de Canaán.

13. El incesto entre varones

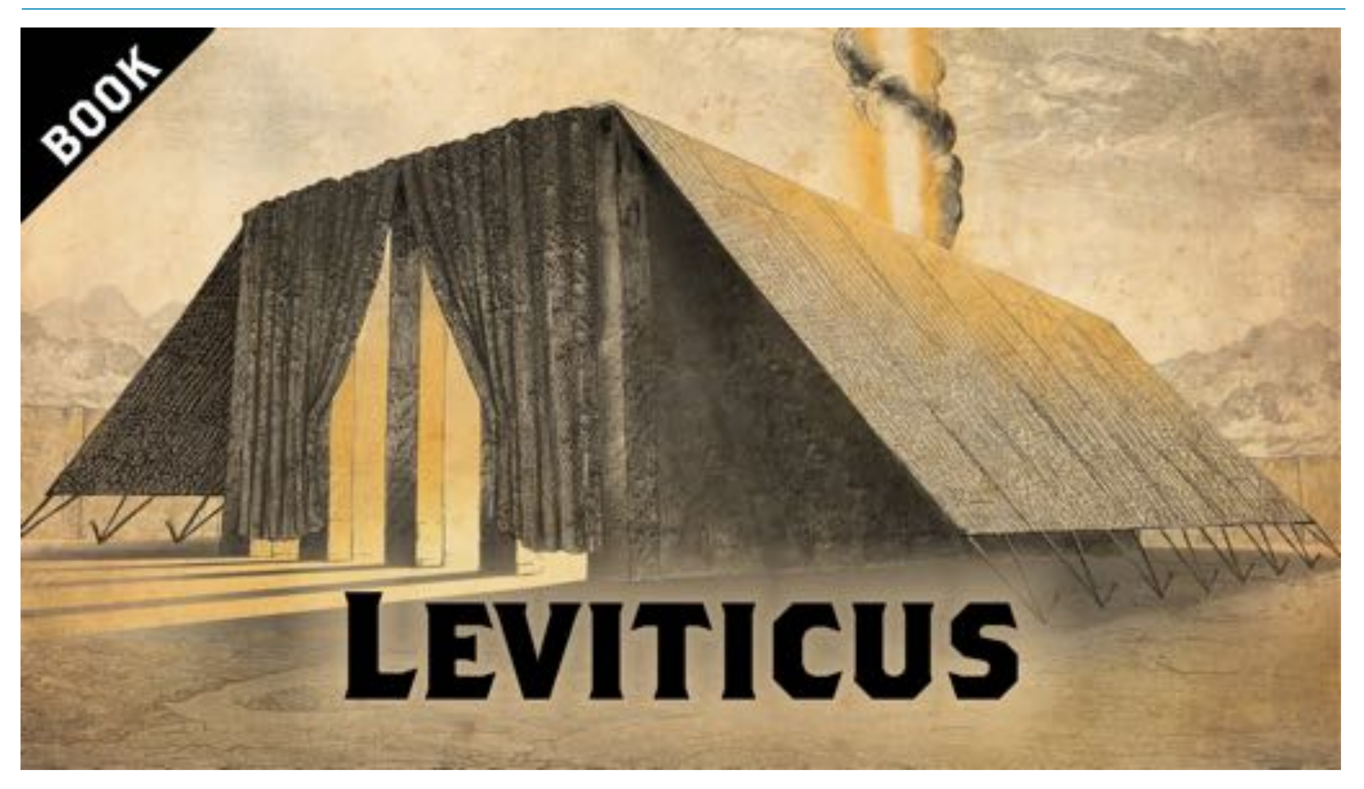
Se prohíbe toda relación incestuosa entre los miembros masculinos de la familia.

14. El incesto entre padre e hijo

Como en una antigua ley hitita, se prohíben las relaciones sexuales entre padre e hijo.[2]

15. El incesto entre un israelita y la mujer de su padre

[2] Milgrom 2004, 207.



En varias partes de la Biblia tales relaciones se prohíben tajantemente; cf. Lv 18,8; Dt 23,1; 1 Cor 5. Los versículos 18,22 y 20,13 del Levítico intensifican dicha prohibición.

16. El incesto con la mujer de cualquier miembro de la familia

Se prohíbe tener relaciones incestuosas con las esposas de los varones de la familia, viudas incluidas (cf. 18,7-8 y 18,14-16) porque, de llevarse a cabo, serían comparables a un acto de incesto cometido con los respectivos maridos.

Pareja asimétrica

Como se desprende del catálogo aquí presentado, abundan las interpretaciones de Lv 18,22. Cada una va en una dirección determinada y es probable que aparezcan nuevas propuestas en algún momento futuro dejando una creciente serie de opciones al alcance de los biblistas. Expresándonos de otra manera, podríamos decir que los estudiosos no se ponen de acuerdo.

Se plantean varias preguntas: ¿existe un método para comprobar quién tiene razón? ¿Qué criterios deben prevalecer a la hora de efectuar el análisis?

A nuestra manera de ver es importante, ante todo, fijarnos en la secuencia de palabras que nos viene legada por el antiguo redactor y muy especialmente en la forma en que ha venido hasta nosotros. Con el fin de obtener una impresión realista del mensaje transmitido por el versículo 18,22, se requiere un examen pormenorizado de su contenido.

Como hemos mencionado anteriormente, la mayor parte de este breve texto la constituye la inusual oración *we-eth-zájar lō tishkab mishkebey ishshah*. Repitamos aquí las traducciones literales que se pueden sugerir: "Y con (un) varón no yacerás (los) yaceres de (una) mujer" y "con varón no te acostarás lechos de esposa". A primera vista el enunciado es opaco. Uno de los problemas es la insólita presencia conjunta de los términos *zájar*, "macho" o "varón", e *ishshah*, "mujer" o "esposa". Normalmente, y en cualquier idioma, el macho interactúa con la hembra y el varón con la mujer, como lo muestra la tabla siguiente:

Lo masculino y lo femenino en hebreo

macho; varón	zájar	< >	nekebah	hembra
hombre; marido	ïsh	< >	ishshah	mujer; esposa
Levítico 18,22				
macho; varón	zájar	< >	ishshah	mujer; esposa

Evidentemente este texto del Levítico no realiza ninguna comparación entre lo masculino y lo femenino ni entre un hombre y una mujer. La asimetría entre "varón" y "esposa" indica que aquí sucede otra cosa mucho menos común, fenómeno que merece ser estudiado con paciencia.

Yaceres de una esposa

Procedamos ahora a escudriñar toda la oración *we-eth-zájar lō tishkab mishkebey ishshah*. El objetivo es encontrar posibles caminos que nos ayuden a descifrar el significado del versículo. Inicialmente comprobamos que el mensaje expresado se dirige a una sola persona ("tú") que es varón. Esto nos lo revela el verbo hebreo *tishkab*, "te acuestas" o "te acostarás", segunda persona singular de *shájab*, "acostarse". Otros pasajes bíblicos nos indican que *shájab* tiene a menudo un sentido sexual.[3] Entonces, el legislador ordena a este personaje masculino a no acostarse con un *zájar*, vocablo que se aplica tanto a animales ("macho") como a personas ("varón") de cualquier edad. Ya que el versículo siguiente (18,23) prohíbe la bestialidad es lógico en 18,22 eliminar la posibilidad de interpretar *zájar* como "macho" para concentrarnos en el triángulo que se puede formar entre dos varones y una mujer/esposa.

En resumidas cuentas, en 18,22 el autor del versículo prohíbe las relaciones sexuales entre dos varones, ya trátese de dos adultos o de un adulto y un adolescente. Sin embargo, el legislador no se limita a establecer que dos varones no podrán acostarse muy juntos en el mismo lecho. Si tal fuera el caso, no habría ninguna duda y a los traductores se les facilitaría grandemente el trabajo. Sucede que, en el versículo original, la oración termina con un componente añadido en la forma de los dos nombres *mishkebey ishshah*, elemento difícil de descifrar porque gramaticalmente *mishkebey* actúa como el objeto de *tishkab*, "yacerás". Dicho con otras palabras, *mishkebey ishshah* describe la acción específica que un varón no debe ejecutar con otro.

Con relación a *ishshah*, se traduce como "mujer" o "esposa", existiendo ambas posibilidades. Dado el contexto de Lv 18, donde *ishshah* significa "esposa" en todos los demás versículos,[4] se impone la probabilidad de este sentido en 18,22. Lo realmente difícil de interpretar es *mishkebey*. Derivado del verbo *shájab*, se trata de un plural poco común del nombre *mishkab* que se relaciona con el acto de acostarse, el lecho o la cama. El idioma español apenas permite hablar del acto de acostarse en plural porque chirrían expresiones como "yaceres" o "acostamientos". Tal vez sean más viables otras sugerencias para *mishkebey* en el sentido de "maneras de acostarse" o "lugares para acostarse", siendo aún más sencillas "camas" y "lechos". Según esta línea de pensamiento, *mishkebey ishshah* se convertiría en algo así como "los lechos de una esposa" o "los lugares donde se acuesta una esposa".

Mediante la presencia conjunta de estos dos nombres en el texto original, el legislador parece indicar las circunstancias exactas en las cuales están prohibidas las relaciones sexuales entre dos

Dado el contexto de Lv 18, donde *ishshah* significa "esposa" en todos los demás versículos, se impone la probabilidad de este sentido en 18,22. Lo realmente difícil de interpretar es *mishkebey*. Derivado del verbo *shájab*, se trata de un plural poco común del nombre *mishkab* que se relaciona con el acto de acostarse, el lecho o la cama.

varones. A la luz de este insólito elemento añadido, el texto nos revela que la veda no se destina a cubrir toda forma de intimidad entre dos varones sino que se enfoca en una situación específica. El problema de fondo, o sea, lo que se debe observar y respetar, se presenta como *mishkebey ishshah*. Por tanto, esta expresión contiene la clave para desentrañar el misterio del significado básico de Lv 18,22.

(*continuará*)

[3] Véase el cap. 3, "El lenguaje del sexo".

[4] Vv. 8, 11, 14, 15, 16, 20.

En defensa del inocente

El Señor se posicionaba junto al abandonado sin sentir vergüenza.

¿Cuántos de nosotros defendemos la verdad del inocente? ¿Hasta dónde llegan nuestra cobardía y nuestros intereses?

Se nos brindan oportunidades en las que podemos salir al amparo de un vecino, un amigo, un familiar, o un creyente, da lo mismo. Oímos mentiras, falsos testimonios, hechos tergiversados y ataques. **En ocasiones callamos y con esto consentimos. Nos posicionamos en el lado de los que castigan.** Dejamos pasar la oportunidad de hacer el bien por causas justas posicionándonos al lado de las injustas. De esta manera fomentamos el daño que esa persona está recibiendo, ya sea de frente o por la espalda. Le negamos el auxilio. Esto da lugar a que, quien ofende, se crezca en su poder.

Una mirada puede ser un abrigo oportuno ante la infamia. Una palabra de cariño puede aportar sanidad a la herida abierta. Un abrazo a tiempo puede salvar del peligro. Hemos de proteger al desvalido de toda clase de violencia, ya sea haciendo uso de los gestos, de la voz, de la palabra escrita; en definitiva, del lanzamiento de comentarios a favor del que sufre. Los acusados que verdaderamente están libres de culpa necesitan auxilio.

Intercedamos también por los amedrentados y por los que han sido engañados con facilidad. Pongamos la mano en el fuego por el inerme. Hagámoslo con honradez. No podemos consentir silenciar el amparo que necesitan los más desprotegidos. Busquemos razones apropiadas para hacerlo, seguro que las hay. Hablemos en su socorro, es esencial, estamos obligados a ellos, aunque el resultado no sea siempre el que esperamos.

Nuestro deber es estar listos para preservar el respeto, la paz, el derecho del otro, la verdad, al menos la que conocemos y luchar por ello aunque la realidad se nos vuelva en contra. Hagámoslo por causa del evangelio, por ellos y por nosotros mismos. Quién sabe si quizá mañana nos toque a nosotros y nos veamos en la misma situación de indefensión. No esperemos hasta entonces para darnos cuenta de lo necesario que es sentir apoyo.

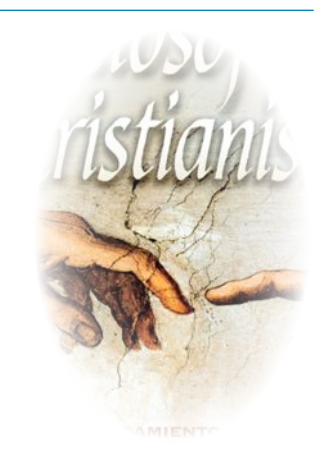
Ante cada situación, miremos a Jesús y preguntémonos qué haría él, ¿temió señalarse o que le señalaran? El Señor se posicionaba junto al abandonado sin sentir vergüenza, sin dejarse dominar por el temor o venciendo ese temor, sin importarle lo que dirían de él. He ahí nuestro más claro ejemplo. ***R***



Isabel Pavón

Escritora. Formó parte de la extinta ADECE (Alianza de Escritores y Comunicadores Evangélicos).

Filosofía y cristianismo



de Alfonso Ropero. Editorial Clie, 1996.

Reseña de Alfonso P. Ranchal



Alfonso P. Ranchal

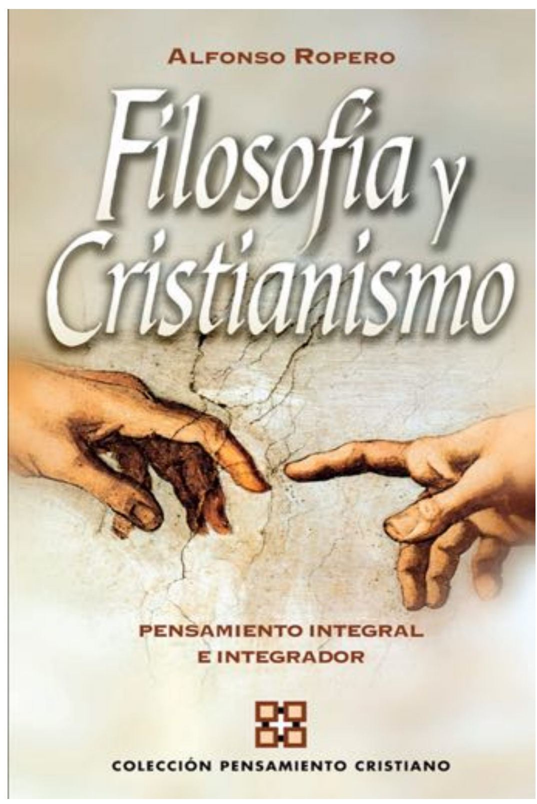
Diplomado en Teología por el CEIBI (Centro de Investigaciones Bíblicas), Licenciado en Teología y Biblia por la Global University y Profesor del CEIBI. Vive en Cádiz

Cuando Fernando Savater dice que la fe impide la indagación personal, la experimentación, la crítica racional de las convicciones establecidas, el debate público por medio del cual cada participante puede obtener sus propias conclusiones, no está siendo justo con la fe bíblica o simplemente está pensando en otros tipos de fe que, a pesar de llevar adjuntas el nombre de cristianas, se encuentran bajo el extrañamiento de la palabra de Cristo cuando dice: Apartaos de mí, no os conozco (Mateo 25:41). Alfonso Ropero.

El presente volumen cumple el año que viene las "bodas de plata", y esto en los tiempos que corren ya es algo enormemente destacable. No es habitual que un libro siga publicándose después de tanto tiempo y, desde luego, nada lo hacía presagiar en el momento en el cual vio la luz. El autor, 24 años más joven, todavía tenía esperanzas de que un libro como este pudiera hacer recapacitar a toda una generación de cristianos para que abandonaran una determinada actitud frente a sistemas de pensamiento o posiciones que no eran las suyas. La típica reacción era de enfrentamiento y de rechazo, con una idea muy calada y fija que consideraba a la filosofía como contraria a la fe cristiana y únicamente defendida por aquellos que buscaban un camino alternativo. Alfonso Ropero, después de haber experimentado en carne propia este tipo de animadversión, quería construir puentes y clarificar toda una serie de malentendidos y posiciones cerradas que por otra parte no eran nuevas, llevaban por siglos manteniéndose.

¿Cuál fue el recibimiento de este libro? De una extrema frialdad cuando no de una abierta crítica negativa. No es que el autor expresara ideas o realizara interpretaciones que atentaban contra la fe tradicional, sino que de nuevo la coraza de la intransigencia hacía su aparición. Fue algo así como una voz que clamaba desde el desierto.

El Catolicismo Romano por su parte ya hacía mucho tiempo que había



Portada de "Filosofía y Cristianismo"

integrado y desarrollado el pensamiento filosófico en su seno y, aunque aquí también había de todo, nadie discutía los impresionantes legados de, por ejemplo, san Agustín o santo Tomás de Aquino.

Lo más curioso es que con el paso del tiempo se ha reivindicado y si bien los de siempre mantienen las posiciones de siempre, no lo es menos que el presente volumen es muy considerado y apreciado por otro tipo de creyente. Para éstos supuso un percatarse de la riqueza y amplitud de la verdad, todo un mundo se les abrió.

Junto a lo ya apuntado, la cuestión central que plantea este escrito es si hay algún punto de conexión entre la filosofía y el cristianismo, si es posible hablar de caminos que pueden enriquecerse mutuamente o si, por el contrario, cuando alguien se declara cristiano está automáticamente fuera de la actividad filosófica ya que, por definición, acepta que hay una verdad absoluta y que la misma ha sido dada por revelación divina. El filósofo por su parte, no podría dar por buena esta afirmación ya que para él sería una especie de camisa de fuerza que le arrebataría consecuentemente una libertad de pensamiento que considera esencial.

Ropero pretende mostrar con su libro que el diálogo es posible, y no solamente posible, sino necesario. Para él se tratan de caminos hermanos que se complementan, que se necesitan. Para ello ha escrito un libro de más de 400 páginas que divide en dos grandes partes. La primera (llamada "Fe y razón") compuesta por cinco capítulos y la segunda ("Razón de la fe") por cuatro.

El primer capítulo se titula "*Fe y razón. Filosofía y cristianismo*". Este comienza con una explicación de la relación entre los conceptos verdad, inteligencia y fe.

El cristianismo tiene pasión por la verdad, la cual hace objeto de su fe al considerarla y examinarla con su inteligencia. Se trata de interrogar al mundo ante el hecho manifiesto de que Dios se ha escondido, no está a la vista del ser humano y la persona así percibe su soledad.

Más adelante se tocan los límites de la razón y la realidad del ser humano abogado y perseguido por el hecho de la muerte. En esta su existencia la duda tiene una función esencial.

Ante esta realidad humana, el filósofo y el cristiano son almas gemelas que van en busca de sentido. La filosofía y la religión no son incompatibles a pesar de la indiferencia que reina entre ellas.

La salvación bíblica incluye la redención de nuestra razón, "razón salvada". Se trata del descubrimiento de nuestro ser auténtico a la luz de Cristo.

El cristianismo tiene pasión por la verdad, la cual hace objeto de su fe al considerarla y examinarla con su inteligencia. Se trata de interrogar al mundo ante el hecho manifiesto de que Dios se ha escondido, no está a la vista del ser humano y la persona así percibe su soledad.

¿Tiene la fe un sustento racional? Cuestión que el autor dilucida para concluir que "la fe y la razón son primas hermanas en cuanto actitudes del espíritu libre y liberado. Caminan juntas todo el tiempo", p. 31. Dicho lo cual, aunque hablamos de razón, la persona no es razonable por sí misma ya que encontramos en ella tanto lo racional como lo irracional.

Es en el interior del ser humano en donde se libra la batalla entre la verdad y la mentira, lo racional y lo irracional. Según la Biblia esto se debe al pecado.

Paul Tillich, citado en la página 42, dice que "todo filósofo creador es un teólogo latente (a veces incluso un teólogo declarado). Es un teólogo en la medida en que su situación existencial y su preocupación última modelan su visión filosófica".

En el entorno están los viejos mitos antropomórficos que ya no convencen a casi nadie. Consecuentemente los filósofos se darán la tarea de buscar la verdad superando sus costumbres y tradiciones usando para ello la razón frente a las supersticiones y la idolatría.

Según nuestro autor, la filosofía y la fe convergen ya que ambas se preguntan por el sentido de la existencia. La diferencia es que la segunda responde desde el acto divino de revelación sin perder de vista otras disciplinas y las ciencias humanas. Dicho lo cual es cierto que la filosofía es más libre, abarcadora en su búsqueda y respuestas. De ahí la importancia de la misma.

Otro punto que se toca es si la filosofía, al igual que la religión, no se refuta a sí misma tal y como parece demostrar su propia historia. Son tantas las escuelas y pensamientos que critican al resto o que se levantan sobre los escombros de otras, que esto en la práctica parece significar la no validez o la provisionalidad de cada una de ellas (p. 53). Pero se ha de tener en cuenta que la filosofía es filosofía de su tiempo, de igual forma a como ocurre con la teología, y es ahí en donde radica su valor. Se trata de un esfuerzo constante por alcanzar la verdad.
El capítulo 2 es "*Cristianismo y filosofía, un malentendido*".

El autor llama la atención a que únicamente hay dos textos en todo el Nuevo Testamento en donde se toca directamente el tema de la filosofía: Hechos 17:16-34 y Colosenses 2:1-15.

No pocos han partido desde aquí para rechazar de manera frontal la filosofía. Ropero va a realizar un rápido análisis de los dos textos anteriores mostrando el enorme error de esta forma de proceder, pero antes va a detenerse en la mentalidad bíblica para que nos sirva de contexto.

"Muchos temen el daño que pueda ocasionar el escrutinio filosófico de las razones, bases y fundamentos de la fe, sin reparar en el daño peor ocasionado por 'fábulas' y 'palabrería', de muchos ignorantes que quieren ser 'doctores de la ley, sin entender ni lo que hablan ni lo que afirman' (1 Ti. 1: 3 - 7)", p. 70.

Se debe tener presente que la filosofía nace en Grecia bajo unas circunstancias históricas determinadas, no aparece frente a la revelación de Dios. Es más, se puede considerar que surge debido a que no existe revelación divina ya que no tienen algo así como un libro sagrado al que sujetarse.

En el entorno están los viejos mitos antropomórficos que ya no convencen a casi nadie. Consecuentemente los filósofos se darán la tarea de buscar la verdad superando sus costumbres y tradiciones usando para ello la razón frente a las supersticiones y la idolatría.

Tal y como el profesor José María Valverde apunta "el dato social decisivo para la posibilidad del nacimiento de las ideas filosóficas y del pensar teórico en general es la ausencia de una clase sacerdotal depositaria de unos libros sagrados que cerraran el paso a la libre búsqueda de respuesta mediante la reflexión racional. La religión olímpica, y más la mistérica carecía de teología o códigos de sentencias y explicaciones", p. 82.

Cuando el cristianismo original salió de los estrechos contornos de Jerusalén, los primeros pensadores cristianos utilizaron la cultura helenística para dar a conocer el Evangelio.

El capítulo 3 se llama *"Peculiaridades de la filosofía española*".
En este capítulo se apuntan las razones por las que el pensamiento evangélico español se opone, en general, a todo tipo de filosofía y, por extensión, a todo filósofo patrio con la excepción de Unamuno.

Nuestro autor también toca seguidamente el papel de la religión en la filosofía española, el cual es tan presente debido a nuestro pasado tan marcado por una reconquista que llevó varios siglos y que hizo que lo cristiano se consideraba parte de nuestra identidad frente a los invasores y conquistadores musulmanes.

Otra de sus características esenciales es que está centrada en la persona, en lo concreto, una filosofía realista que debido a su pasado más próximo está impregnada del "imperio de la persona".

También se discute el tema de la economía, la pobreza y el consumo. Antes de la Reforma existía la "mitología del pobre" al que se le adjudicaba toda una serie de virtudes morales.

El capítulo 4 es la "*Emergencia de la vida en el pensamiento*".

En este capítulo se comenta la revolución que se dio en los años 60 en los Estados Unidos y que puso en tela de juicio todo el pensamiento

tradicional, incluido el religioso. En este contexto aparecerá la figura de Francis A. Schaeffer al que muchos jóvenes miraron en su gran desorientación y perplejidad.

Pero este autor evidencia algunas carencias serias en su intento de dialogar desde la fe conservadora con el hombre y la mujer moderna. Schaeffer mantiene un diálogo con un perfil de persona en concreto, anglosajón, pero además deja de lado la filosofía y mira de forma negativa el pensamiento moderno que cree que lleva a lo irracional. Ignora a pensadores y filósofos cristianos fijándose en los más destacados del mundo intelectual con el fin de atacarlos. Su idea de la Escritura es conforme “al más puro fundamentalismo” (p. 144). También realizó una lectura equivocada de Kierkegaard, lo que supuso una pérdida irreparable para el pensamiento evangélico.
En este mismo capítulo también se habla de la vida como “realidad radical”, siguiendo a Ortega y Gasset, y de la filosofía como respuesta a las preguntas que toda persona se hace por el simple hecho de existir.

Pero Ortega tiene un tendón de Aquiles en su llamado a la persona a realizar el ser que debe ser. “Tremendo problema, -nos dice Alfonso Ropero- pues, ¿cómo puedo estar cierto de que en mi vida actual, el proyecto al que doy mi consentimiento, no es una pura falsedad, una ilusión, un engaño? ¿Cuántos no viven de la mentira como si fuera la verdad?”, p. 172.

El autor pasa ahora a responder desde la cosmovisión bíblica.

El capítulo 5 se titula "*Dios y su dolor*".

El dolor y el sufrimiento es una realidad omnipresente y cuando llega arrasa con todo en el interior de la persona. Es “el problema capital del creyente...”, p. 189.

El autor sostiene que cualquier explicación es insuficiente, incapaz de dar razón del mismo y realmente “... se trata de un escándalo incomprensible en la buena creación de Dios”, p. 191.

Tal y como apunta nuestro autor, el problema con el cual se las tiene que ver el ser humano no es con la intervención divina en su vida, sino con la ausencia de su presencia. A continuación el profesor Ropero toca el famoso dilema de Epicuro.
También hace aguas el argumento de la permisividad divina, el cual Kant demolió. Sin embargo, en los Evangelios vemos a un Dios que sufre y padece en y con Jesús, por lo que debemos variar nuestra idea de qué es la omnipotencia divina. Dios se muestra impotente ante el dolor humano, no puede dejar de sufrir y se trata de una “impotencia impuesta por sí mismo", p. 203. Dios se ha autolimitado por amor a nosotros y para respetar la libertad humana.

Para el autor esto no resuelve el misterio del dolor, pero al menos no se cae en incoherencias ni contradicciones. El poder de Dios se manifestó en la cruz, es allí donde se redime todo el dolor y desde donde se apunta a un futuro esperanzador.

El capítulo 6 se titula "*¿Es necesario defender la fe?*"

Este capítulo ya forma parte de la segunda parte del libro y en ella el autor tiene el objetivo de apuntar a una apologética o razón de la fe que sea coherente con lo contenido en la primera parte de su libro.

El cristiano debe pensar que la verdad, venga de donde venga, proviene de Dios, por lo que tiene que integrarla en su pensamiento. Esto es una labor tanto crítica como constructiva.

En este diálogo debe existir un comportamiento ético con las ideas

Para el autor esto no resuelve el misterio del dolor, pero al menos no se cae en incoherencias ni contradicciones. El poder de Dios se manifestó en la cruz, es allí donde se redime todo el dolor y desde donde se apunta a un futuro esperanzador.

no compartidas seguido de la intelección correcta. “Detrás del carácter polémico se esconde un poderoso e inconfesado espíritu de orgullo... “, p. 225.

Ya que la humildad es la virtud más importante en la búsqueda del conocimiento ésta se integra en el amor, como la esencia de la vida, y la simpatía como las mejor de sus expresiones.

Hay lugar para la duda, es más, ésta es imprescindible.

El capítulo 7 es “*Mundo humano, mundo divino*".

El autor nos dice que toda la verdad es verdad de Dios, y si este mundo fue creado por él el mismo da testimonio, es revelacionalidad de Dios. Por esto toda la verdad debe unificarse desde la concepción cristiana en un ejercicio de síntesis e integración.

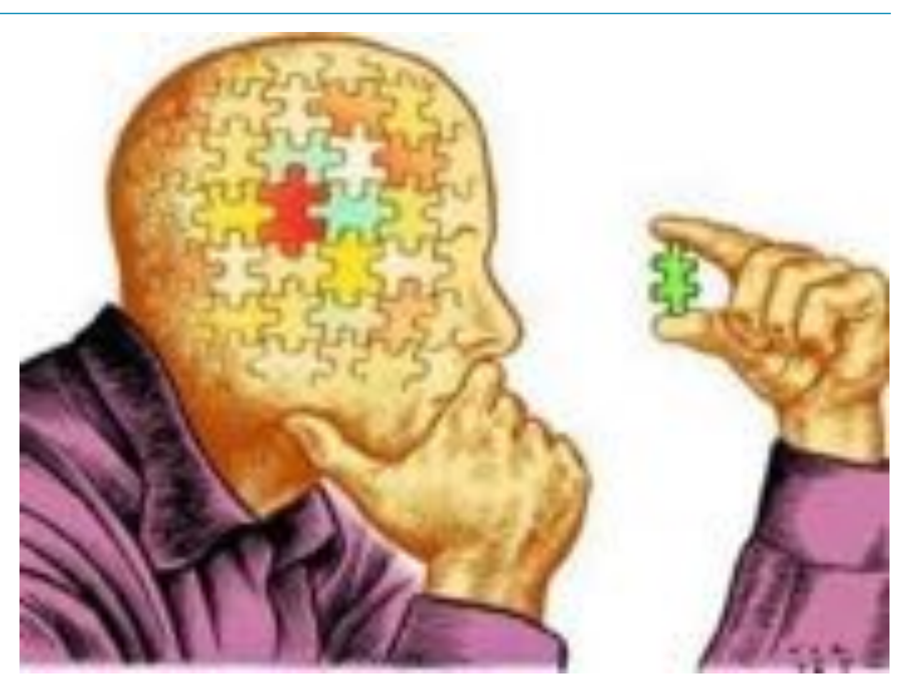
La realidad del mundo, y de nosotros que lo sobrepasamos, hace que muchos acepten que tiene que haber algo más, que no todo debe acabar aquí y terminar en medio del dolor y de la frustración. Este es el terreno común. Existe un anhelo en el ser humano, un deseo de trascender.

El Salmo 19:1-4 y Romanos 1:19-21 son dos textos fundamentales a este respecto y es de lo que se va a tratar en este capítulo, estamos en un mundo que nos habla y revela a su Creador.

Esta posición del autor se opone a esa otra que hace al ser humano alguien devorado por el pecado, incapaz de identificar por sí mismo estas marcas divinas. El pecado ha distorsionado esta capacidad racional pero no la ha anulado. Sí que existe una revelación general o teología natural.

De esta forma estamos en un terreno común para cristianos y no cristianos desde el cual poder partir para un diálogo fructífero.

Ante el hecho de que la objetividad no existe (todo es interpretado desde nosotros), se puede caer en el escepticismo pensando que cada cual tiene su verdad y tiene derecho a defenderla. Pero la historia ha demostrado cómo la búsqueda de la verdad se reinicia vez tras vez. De hecho, es el amor por algo lo que hace infatigable cualquier empresa. El que ama desea encontrar la verdad objetiva, no descansa, y es por eso que Jesús resumió en un solo precepto toda la ley anterior: amar al prójimo y a Dios.



Para el Dr. Ropero es la *concepción de la perspectiva* el método correcto para abordar la realidad integral. No se trata de relativismo sino de ser conscientes de que hay que integrar las diferentes perspectivas para intentar llegar al todo. Esto también tiene su aplicación en el terreno teológico, perspectivismo teológico. Citando a Ortega y Gasset: "En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo - persona, pueblo, época- es un órgano insustituible para la conquista de la verdad".

Nadie posee el conocimiento total de algo, únicamente podemos acceder desde nosotros a algo parcial y, en muchos casos, provisional, por ello es que necesitamos las perspectivas de otros. "La verdad es demasiado basta para ser abarcada por una mente particular", p. 302.

El capítulo 8 se llama "*La dialéctica de la personalidad*".

Para que pueda producirse un punto de contacto, de diálogo, entre creyentes y no creyentes, cristianos y seguidores de otras religiones, ha de haber un terreno común. Los pensadores de la tradición reformada negaron que existiera este terreno común. Lo que para ellos había era una separación total entre Dios y el ser humano. El pecador estaba ciego, incapaz de reconocer nada sobre Dios. Pero el autor no está de acuerdo con esta visión tan absoluta.

La realidad del mundo, y de nosotros que lo sobrepasamos, hace que muchos acepten que tiene que haber algo más, que no todo debe acabar aquí y terminar en medio del dolor y de la frustración. Este es el terreno común. Existe un anhelo en el ser humano, un deseo de trascender.

El autor nos sigue diciendo que la fe es un acto integral, de toda la persona. Pretender que uno puede aislar la razón del resto es un imposible, una ilusión. Por tanto, la cuestión a dirimir no es escoger entre fe y razón, sino entre un yo abierto u otro yo cerrado a Dios. Es esta la alternativa vital, existencial de cada ser humano.

El último de los capítulos, el 9, se llama “*Fronteras de la filosofía y la teología*".

El autor abre este capítulo de la siguiente forma: “La salvación que el cristiano proclama y en cuya esencia consiste, no es una salvación del 'poder de la razón', como si ésta fuese un enemigo a vencer, sino del 'poder del pecado' que anula el ejercicio libre y pleno de la razón. La relación fe/razón, filosofía/cristianismo no debe ser de enfrentamiento sino de diálogo abierto y crítico no interrumpido", p. 353.

Ropero sigue explicando los postulados esenciales de la fe, que pueden y deben pensarse, ajustarse a una realidad integral.

También se aborda la teoría o problema de la helenización del pensamiento cristiano en los primeros siglos. Pero el autor le da la vuelta a este enunciado y habla de la “cristianización" del helenismo.

Una cuestión importante es si existe algo así como una filosofía cristiana. La respuesta es negativa, hay cristianos que hacen filosofía y estos, sin duda, han marcado la historia de la misma. Por otra parte el cristianismo puede considerarse como una "suprafilosofía".

En su momento el cristianismo usó de la tradición helénica para presentarse a su entorno, ser creíble y entendible. Esto mismo puede y debe hacer en otras culturas a las que quiera llega ya que la historia de las misiones está llena de incomprensión y de rechazo por no percatarse de esta realidad.

Tras 24 años desde que se publicó por primera vez, y sin haber recibido ninguna revisión en todo este tiempo, lo primero que uno se pregunta es si un libro con este tipo de temática ha perdido vigencia o, al menos, si determinadas partes ya están obsoletas. Debo decir que en absoluto le ha ocurrido algo parecido, por el contrario se trata de un libro fresco, lleno de frases bien acabadas, con un pensamiento que se esfuerza en integrar e integrarse en el mundo en el que vivimos y todo ello desde una óptica cristiana.

Que logra el propósito central para el cual el autor lo concibió, por mi parte no tengo dudas. A través de él va demostrando cómo filosofía y fe tienen mucho en común y cómo ambas poseen un gran descrédito en esta nuestra sociedad líquida. Esto último se debe a que al individuo medio le cuesta pensar más allá de sus narices. Para él los filósofos son especímenes para ser observados o estudiados, pertenecientes a un pasado que no volverá. Así pasan a la siguiente vitrina en donde han colocado a los teólogos.

El tipo de cristianismo que rechaza la filosofía como algo ajeno, contrario e incompatible con la fe debería percatarse que esa fe goza del mismo descrédito que la filosofía. Si la teología o el pensamiento cristiano solo se interesa por lo suyo, con el fin de explicárselo a la parroquia, es evidente que se ha aislado del resto del mundo y ya no tiene nada que decirle. No hay que olvidar que un buen teólogo solamente puede serlo si también conoce la filosofía.

Otro punto muy favorable es la explicación que Alfonso Ropero nos presenta sobre la concepción de la vida que tenía Ortega y Gasset y cómo la misma tenía un tendón de Aquiles que únicamente puede ser solventado desde el Evangelio. Igualmente destacable es la *concepción de la perspectiva* y el amor como motor para no abandonar nuestra búsqueda… aunque lleguen etapas difíciles.

Nuestro autor, hace ya casi dos décadas y media, escribió un magnífico libro con un estilo clarificador, que pretendía en todo momento derribar barreras y estrechar lazos ya que, se diga lo que se diga, el ser humano es alguien que ha sido empujado a la existencia y es el único "animal" que se pregunta por la razón, por el significado de ella.

Desde que el hombre es hombre, y la mujer, mujer, esta es la cuestión esencial que deben responder y que tienen clavada en el lugar más hondo de sus almas. Ante ella no existe esa artificial distinción entre filósofos y cristianos, todos somos seres abocados a la muerte.

Desde que el hombre es hombre, y la mujer, mujer, esta es la cuestión esencial que deben responder y que tienen clavada en el lugar más hondo de sus almas. Ante ella no existe esa artificial distinción entre filósofos y cristianos, todos somos seres abocados a la muerte.

La filosofía propone muchos caminos, pero es finalmente el Evangelio el único que provee una respuesta plena. ***R***

Sexto Empírico, Por qué ser escéptico





Julián Mellado

Profesor de Lengua y Literatura francesa.

(Nacido en Bélgica)

En nuestros tiempos muchos términos de la antigua filosofía han ido tomando nuevos significados que acaban por desfigurar el verdadero sentido de las palabras evocadas. Por ejemplo, el estoicismo, el epicureísmo y otras escuelas filosófica han perdido la fuerza de sus enseñanzas debido a esas "reinterpretaciones". Ser estoico no tiene nada que ver con la resignación como el ser epicúreo no tiene nada que ver con el placer lujurioso ni culinario.

Es una lástima, pues muchas veces esto impide que muchas personas interesadas en la filosofía se sientan desorientadas desde el principio. Otro tanto ocurre con la palabra ***escepticismo.*** Si le preguntamos a alguien qué significa ser escéptico, lo más seguro es que responda que es no creer en la propuesta dada. "Soy escéptico", es decir no me creo lo que me estás diciendo. En verdad hay un escepticismo más real en el movimiento intelectual que trata de desvelar las seudociencias y sus peligros.

Sin embargo, son pocos los que saben que el escepticismo fue antes que nada una **escuela filosófica griega** que proponía una manera de vivir la vida buena. En realidad el escepticismo surgió ***como una crítica radical a la profesión de filósofo.*** Esa profesión se daba en diferentes escuelas que pretendían ostentar un saber absoluto, de una manera dogmática. El problema es que esas escuelas de saber absoluto **se contradecían entre sí.** Así que el escepticismo se preguntó .¿podemos realmente llegar a ese saber absoluto?

Además los escépticos denunciaron que las diferentes escuelas se refutaban entre sí y que mantenían un conflicto constante las unas contra las otras. Se dieron cuenta no sólo de las discrepancias sino de **la fuerza de las refutaciones**. Al hacer caso de ellas, todas quedaban refutadas, así que no era verdad que se pudiera alcanzar un saber absoluto.



Portada del libro "**Por qué ser escéptico**"

El escepticismo fue en realidad un intento de ***resistencia intelectual*** contra el dogmatismo filosófico y religioso.

La escuela como tal desapareció tras sus disputas con los estoicos, epicúreos, platónicos y aristotélicos pero algunas de sus enseñanzas sobrevivieron a lo largo de los siglos en diferentes autores como Michel de Montaigne, Francisco Sánchez (apodado *el escéptico),* Descartes, David Hume o Alexandre Lacroix (filósofo actual). Duramente reprimida por las autoridades sobretodo religiosas, apenas si nos quedan fragmentos de los primeros textos escépticos como los de su fundador **Pirron de Elis. (360 a.c-270 a.c)**. Lo cierto es que el germen de esta "filosofía" viene de lejos, desde Jenófanes y Demócrito pasando por la Academia de Platón. (después de su muerte).

Podríamos decir que el escepticismo filosófico era antes que nada ***una manera de ser.*** Sin embargo es importante señalar que no había una sola corriente escéptica (sería dogmatica) sino varias, desde las más radicales a la más moderadas.

La más bella expresión del escepticismo antiguo es la que nos dejó Sexto Empírico:

"Por ello no sólo no entramos en conflicto con la vida, sino que incluso luchamos al lado de ella, asintiendo sin dogmatizar a aquello de lo que ella nos persuade y enfrentándonos a las fabulaciones propias de los dogmáticos".

Con esta impresionante cita, nos acercamos a un autor único, debido a que se conservó parte de sus escritos, concretamente tres obras. El *Compendio de escepticismo, Contra los matemáticos y Contra los dogmáticos*. Sexto Empírico escribió su obra entre el siglo II y el III. Era médico y por su énfasis en la investigación fue llamado "Empírico" en contra de la tendencia dogmática de los médicos griegos. Fue un gran investigador que se dedicó con rigor a refutar las diferentes escuelas filosóficas, siendo un admirador de Pirron de Elis, el gran expositor del escepticismo. **Para Sexto Empírico todo dogmatismo era un puro fraude.** Nadie sabe tanto y de todo en forma absoluta. Estaba rodeado en aquella época no sólo de las escuelas filosóficas, sino también de movimientos esotéricos, cultos mistéricos, una colonia judía de diferentes tendencias además de los abundantes grupos cristianos. (especialmente en Alejandría). La gran defensa escéptica frente a tantas corrientes ideológicas, discursos y creencias se basó en la llamada ***Epojé.***

Este término significa ***suspensión de juicio.*** ¿Qué implicaba?

En los conflictos y enfrentamientos filosóficos y religiosos, lo que se producía era una turbación del alma. Cada grupo trataba de reclutar adeptos, y muchos de sus idearios se construían en confrontación con los idearios de otros. Ese conflicto permanente impedía la ***ataraxia,*** la serenidad. Los escépticos trataban de oponer un argumento a otro para ver si tenían "una fuerza igual o parecida" y suspender el juicio, es decir no decantarse, no aceptar entrar en el enfrentamiento, y así mantener la serenidad de pensamiento.

La editorial ***TECNOS*** ha publicado POR QUÉ SER ESCÉPTICO de Sexto Empírico (Compendio de Escepticismo). Una traducción única en español llevada a cabo por Martín Sevilla Rodríguez, acompañado de sus comentarios. Además va incluida una presentación imprescindible de Luis Manuel Valdés Villanueva, donde nos introduce en el contexto histórico del Escepticismo mostrando las diferencias entre el escepticismo antiguo y el moderno. Después el traductor comentarista nos da a conocer a este gran filósofo Sexto Empírico, para luego ofrecernos el texto mismo del autor.

Sexto Empírico escribió su obra entre el siglo II y el III. Era médico y por su énfasis en la investigación fue llamado "Empírico" en contra de la tendencia dogmática de los médicos griegos. Fue un gran investigador que se dedicó con rigor a refutar las diferentes escuelas filosóficas, siendo un admirador de Pirron de Elis, el gran expositor del escepticismo

Para los amantes del pensamiento hay que reconocer que los filósofos escépticos son los menos conocidos. Algunas veces han llegado hasta nosotros ciertas caricaturas de sus enemigos y así ha quedado por los siglos. El propio Nietzsche los aborrecía hasta que leyó *Los escépticos griegos* del gran erudito francés Victor Brochard, que le hizo cambiar de idea.

¿Por qué leer este libro?

Para los amantes del pensamiento hay que reconocer que los filósofos escépticos son los menos conocidos. Algunas veces han llegado hasta nosotros ciertas caricaturas de sus enemigos y así ha quedado por los siglos. El propio Nietzsche los aborrecía hasta que leyó *Los escépticos griegos* del gran erudito francés Victor Brochard, que le hizo cambiar de idea. Si esto le pasó a alguien conocedor de la Filosofía, se entiende el desconocimiento que impera hoy.

Debemos tener en cuenta de que fueron hombres de su tiempo, pero trataron de resistir a los que pretendían detentar ***la verdad*** , dando herramientas para ejercer el pensamiento crítico posible de entonces. "Escéptico" significaba en su origen "***el que investiga***"***.*** Se negaban a recibir las ideas por medio de la autoridad. Eran unos reaccionarios en el sentido de que nada ni nadie tenía una aureola de "divinidad" y por lo tanto que no se pudiera investigar. Cuanto más investigaban más se daban cuenta de las limitaciones humanas. Debemos recordar, **que el propósito principal era mantener la serenidad en medio de un mar de ideas, creencias y prácticas contradictorias.**

¿Y en la actualidad?

¿Acaso no vivimos en una sociedad con una multitud de discursos que pretenden tener la verdad? Discursos políticos, filosóficos y religiosos. Debates científicos, la proliferación de las seudociencias, de la seudohistoria, fantasías de todo tipo. Una auténtica avalancha de información, veraz o fraudulenta, nuevos maestros del vivir, libros de autoayuda que simplifican la psicología humana....¿Cómo mantener la serenidad ? ¿Cómo discernir?

¿Y qué diremos de las constantes llamadas a las trincheras de corte político? Hoy tenemos líderes, partidos e ideologías políticas que se comportan como las religiones, o sectas. Ya lo decía el filósofo francés Jean François Revel: "***La ideología es lo que piensa en tu lugar".***

Necesitamos aprender a ser escépticos y mantenernos serenos frente a las diferentes sedaciones sociales. En realidad nuestro tiempo y el de Sexto Empírico no han cambiado tanto.



Boceto pictórico de Sexto Empírico (Wikipedia)

Esto es una invitación a la lectura, reconozco que para quien esté acostumbrado a las obras filosóficas antiguas. Pero aún quien aborde el libro sin tener un gran conocimiento de los quehaceres de la filosofía, captará esa atmósfera de ***libertad.***

El escepticismo filosófico nos permite respirar más profundamente.

¿Y si alguien no suele leer libros de filosofía antigua?

En este caso, me gustaría recomendar un libro maravilloso del autor José Carlos Ruiz titulado: ***EL ARTE DE PENSAR. Cómo los grandes filósofos pueden estimular nuestro pensamiento crítico.***

En este libro encontraremos la manera de vivir y usar el pensamiento crítico. Tiene una capítulo dedicado a Pirron de Elis. El acierto del autor, es llevar los grandes pensamientos (muchos escépticos) a nuestra vida cotidiana.

Para terminar, os dejo un pensamiento de propio Sexto Empírico:

"***El escepticismo es la capacidad de contrastar, de cualquier de los modos posibles, lo que aparece con lo que se piensa***"***. R***

No de cualquier manera

(Lc 14,25-33)

José Antonio Pagola

Jesús va camino de Jerusalén. El evangelista nos dice que «le seguía mucha gente». Sin embargo, Jesús no se hace ilusiones. No se deja engañar por entusiasmos fáciles de las gentes. A algunos les preocupa hoy cómo va descendiendo el número de los cristianos. A Jesús le interesaba más la calidad de sus seguidores que su número.

De pronto se vuelve y comienza a hablar a aquella muchedumbre de las exigencias concretas que encierra el acompañarlo de manera lúcida y responsable. No quiere que la gente lo siga de cualquier manera. Ser discípulo de Jesús es una decisión que ha de marcar la vida entera de la persona.

Jesús les habla, en primer lugar, de la familia. Aquellas gentes tienen su propia familia: padres y madres, mujeres e hijos, hermanos y hermanas. Son sus seres más queridos y entrañables. Pero, si no dejan a un lado los intereses familiares para colaborar con él en promover una familia humana, no basada en lazos de sangre sino construida desde la justicia y la solidaridad fraterna, no podrán ser sus discípulos.

Jesús no está pensando en deshacer los hogares eliminando el cariño y la convivencia familiar. Pero, si alguien pone por encima de todo el honor de su familia, el patrimonio, la herencia o el bienestar familiar, no podrá ser su discípulo ni trabajar con él en el proyecto de un mundo más humano.

Más aún. Si alguien solo piensa en sí mismo y en sus cosas, si vive solo para disfrutar de su bienestar, si se preocupa únicamente de sus intereses, que no se engañe, no puede ser discípulo de Jesús. Le falta libertad interior, coherencia y responsabilidad para tomarlo en serio.

Jesús sigue hablando con crudeza: «El que no carga con su cruz y viene detrás de mí, no puede ser mi discípulo». Si uno vive evitando problemas y conflictos, si no sabe asumir riesgos y penalidades, si no está dispuesto a soportar sufrimientos por el reino de Dios y su justicia, no puede ser discípulo de Jesús.

Sorprende la libertad del papa Francisco para denunciar estilos de cristianos que tienen poco que ver con los discípulos de Jesús: «cristianos de buenos modales, pero malas costumbres», «creyentes de museo», «hipócritas de la casuística», «cristianos incapaces de vivir contra corriente», cristianos «corruptos» que solo piensan en sí mismos, «cristianos educados» que no anuncian el evangelio... ***R***

CULTURA RELIGIOSA HINDÚ

#20



Descripción de la Madre Kali



Alberto Pietrafesa

Empleado público del Ministerio de Agroindustria de Argentina. Exégeta autodidacto. Estudioso de las lenguas originales de la Biblia, la exégesis y la hermenéutica bíblica. Investigador orientalista. Colaboró en varios sitios de Investigación bíblica en Facebook.

Posiblemente, uno de los atavíos que más impacta al occidental que contempla imágenes de la Madre Kali sea el collar de cráneos humanos (*varnamala*), el cual a veces se suple por uno similar, pero compuesto de cabezas masculinas.

Curiosamente, tenemos del otro lado del océano un símil en las imágenes de Coatlicue (diosa de la tierra entre los aztecas). Ya hemos hablado de tales similitudes en notas anteriores, y no volveremos a repetirlas.

La interpretación de tal collar es múltiple:

1. Por una parte, el hecho de que se trata de cabezas masculinas es una referencia sutil a su carácter feminista: posiblemente la Madre Kali sea la primera diosa feminista del mundo.

2. En segundo término, tanto cráneos como cabezas masculinas implican que Ella libera de las garras de la ilusión del "yo soy el cuerpo" y la tiranía permanente del nacimiento y la muerte.

3. La cantidad de cráneos o cabezas varía. Generalmente se la representa con un collar de cincuenta (o cincuenta y un) cráneos, los cuales indican las cincuenta letras del alfabeto sánscrito (*devanagari*). Siendo Ella por lo tanto, el origen del sonido (*Shabda Brahman*) asimilable al *logos* cristiano. En la India se con-

Coatlicue

sidera que cada una de estas letras representa una forma de energía o una forma de Kali. Por lo tanto, se la ve como la madre del lenguaje y de todos los mantras

4. Menos frecuentemente, se la puede observar ostentando un *varnamala* compuesto por 108 cabezas. Tal número es el mismo de las cuentas del rosario hindu-buddhista (*mala*) y, por lo tanto indica el poder del mantra implícito en el uso de tales rosarios.

Jai Kali Ma



Mala



Una nueva especie de lagarto aparece en el estómago de un microraptor



Un equipo de paleontólogos de la de la Academia de las Ciencias de China ha descubierto un nuevo espécimen del dromeosáurido volador, al que han denominado *Microraptor zhaoianus*. Lo más curioso es que conserva en su estómago los restos de un lagarto casi completo.

El lagarto es diferente a cualquier otro conocido del Cretácico y representa una nueva especie, a la que han nombrado *Indrasaurus wangi* en honor al profesor Wang Yuan, investigador del Instituto de Paleontología y Paleoantropología de los Vertebrados y director del Museo Paleozoológico de China.

Por su parte, la denominación *Indrasaurus* está inspirada en una leyenda del dios Indra que fue tragado por un dragón durante una gran batalla –el dragón aquí estaría representado por el Microraptor–.

Esta es la cuarta aparición documentada de un microraptor que conserva restos en su estómago. Gracias a estos fósiles, sabemos que este dinosaurio se alimentaba de mamíferos, aves, peces y lagartos, lo que respalda la hipótesis de que era un depredador oportunista. El estudio se ha publicado esta semana en la revista.

Current Biology.

https://www.agenciasinc.es/Multimedia/Fotografias/Una-nueva-especie-de-lagarto-aparece-en-el-estomago-de-un-microraptor

MUJERES FILÓSOFAS

"Conserva celosamente tu derecho a reflexionar, porque incluso el hecho de pensar erróneamente es mejor que no pensar en absoluto" (Hipatia de Alejandría).

#18

ACADÉMICAS

Otro de los grupos de mujeres filósofas de la antigüedad fueron las llamadas "Académicas", y de las que solamente conocemos una de ellas; Cerelia, mujer del Siglo I a. C. Lo que sabemos de esta mujer se lo debemos a M. Gilles. Aparece su nombre, entre otros documentos, en la *epístola 51,* del libro XII de las "*Cartas de Cicerón a Ático",* quien dice de ella que era una mujer "admirable y ardiente estudiosa de la filosofía", y añade que exponía sus libros *De los límites*; de ahí que se la considere académica, ya que Cicerón lo era; algo que Lactancio tiene claro, pues según él, Cicerón era una gran defensor de la doctrina académica. También habla de ella en las *Cartas familiares*, donde la recomienda a Servilio puesto que la considera una de sus amigas. Tanto es así que Fusio Caleno le recrimina al propio Cicerón el haber amado a Cerelia, aunque Gilles considere estas afirmaciones como calumnias. Aun así, esto lo recogen también Fabio en su libro VI, y Ausonio en su escrito el *Centón nupcial,* cosa que sigue negando Gilles. También Marcial, en su epigrama 63 escribe a una tal Cerelia, aunque no está claro que se refiriese a la mujer de la que hablamos.

ESTOICAS

Según Gilles, en los libros antiguos no se encontraron mujeres estoicas de profesión, aunque, según él, dados los escritos de algunos autores, entre ellos el estoico Apolonio, es verosímil pensar que hubo más de una, aunque como el propio Gilles dice "la apatía que los estoicos predicaban se encuentre raramente en las mujeres. *La mujer ama u odia, no hay término medio*, en palabras de Publio de Siria, o Publio sirio, escritor de la antigua Roma, alrededor del 85 a. C.

Una de estas mujeres fue **Porcia,** hija de Catón el joven y esposa de Bruto. Fue educada en valores duros y conservadores, y como era de familia importante terminó convirtiéndose en moneda de cambio en la política. Su padre la casó, primeramente, a muy temprana edad con Calpurnio Bibulo, un hombre mucho mayor que ella, pero importánte político, y del cual, años más tarde quedaría viuda; casándose después con su primo Bruto, que se separó de su mujer para ello. Ambos tuvieron siempre una relación íntima. De ese matrimonio nacería un hijo que murió muy pronto. Después de aquella sabida conspiración de Bruto contra Cesar, este huyó a Gracia y Porcia quedó en Roma. Jamás volverían a verse. La historia de esta mujer está llena de vida, pero no tenemos aquí espacio para añadir más.

Otra de aquellas mujeres fue **Teófila,** de la que ya hablamos en las epicúreas. Y por último **Arria,** mujer de la primera mitad del siglo I d. C. mujer de Cecina Paetus; se cuenta que este recibió la orden del emperador Claudio a que se suicidase por rebelión, pero que al no ser capaz de llevar a cabo la orden, Arria, su esposa, le quitó la daga y se apuñaló ella sí misma para mostrarle lo fácil que era. Y como dice el propio Gilles, todas fueron mujeres estoicas aunque no de profesión. También la historia de Arria es amplia y apasionante. *R*



Juan Larios
Presb. de la IERE



UNIVERSO

astromia.com

La Astronomía científica, #6

La Astronomía en el siglo XX



Los avances en astronomía (en realidad, en todas las ciencias) durante el siglo XX superan con creces las de todos los siglos anteriores. Se construyeron telescopios de reflexión cada vez mayores. Los estudios realizados con estos instrumentos revelaron la estructura de enormes y distantes agrupamientos de estrellas, denominados galaxias, y de cúmulos de galaxias.

Al llegar a este siglo varias de las creencias precopernicanas habían resurgido al hablar de las galaxias, se consideraba que el Sol se encontraba cerca del centro de la Vía Láctea, que constituía el universo entero. Más allá de los confines de la galaxia se consideraba que no existía nada más que un vacío infinito.

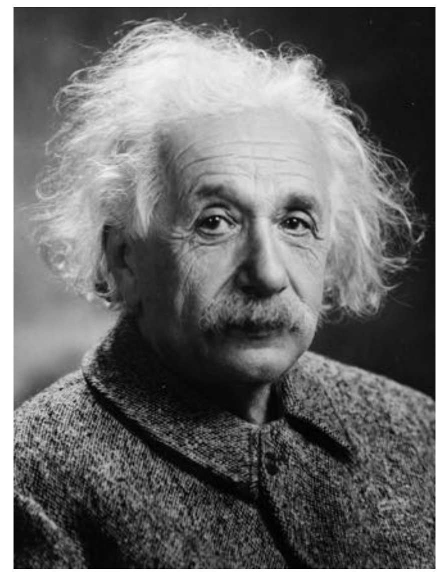


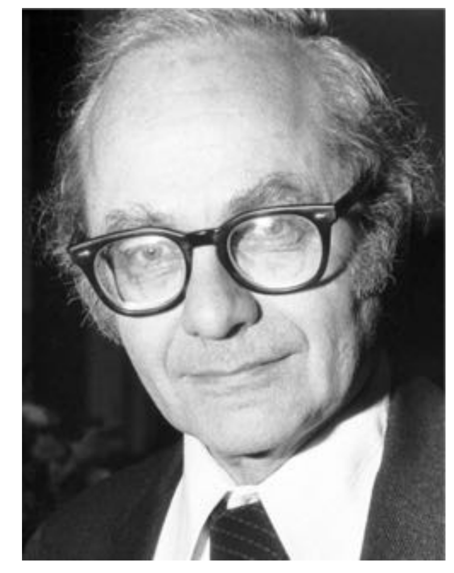
El estudio bajo espectroscopia de las nebulosas elípticas a principios de siglo, demostró que no tenían características de ser nubes de gases sino más bien características estelares, lo que señaló que al menos algunas nebulosas espirales estaban constituidas por estrellas.

El estudio de estrellas variables por parte de Harlow Shapley lo llevó a descubrir variables cefeidas, estrellas que pulsan cambiando de brillo. El ciclo de variación de brillo de las cefeidas esta dilectamente relacionado con su brillo intrínseco, descubrimiento realizado por Henretta Swan Leavitt. Esta propiedad de las cefeidas permitió conocer su magnitud absoluta.

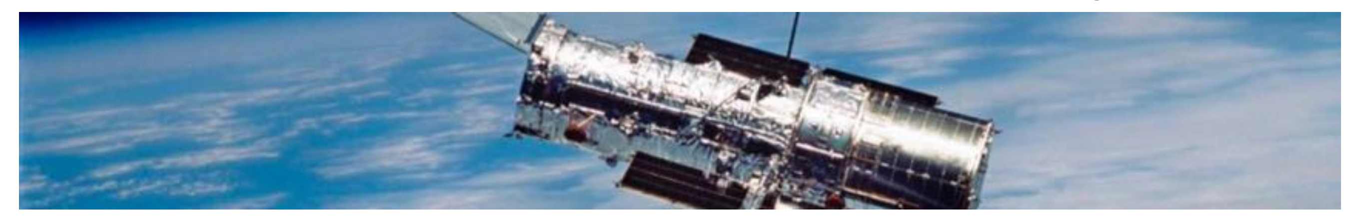
Shapley al estudiar las variables de los cúmulos globulares se dio cuenta que su distancia era mucho mayor de la que se creía y que se hallaban hacia el centro de la galaxia, al calcular su distancia al Sol, este debería estar localizado en la periferia de la Vía Láctea. de esta manera se desplazó el Sol del centro del universo conocido a una periferia de él. Aunque varios astrónomos defendían la teoría de los Universos Islas expuesta por Kant y seguida por Herschel, no se tenía pruebas confirmatorias del hecho. Esta prueba provendría de las observaciones de Edwin Hubble, quien el 19 de febrero de 1924 escribió a Shapley: "Seguramente le interesará saber que he hallado una variable cefeida en la nebulosa de Andrómeda". De esta manera se rebatió la idea de Shapley de una única galaxia, la nuestra, como constituyente del universo entero y reveló la presencia de otras galaxias en el espacio.

En trabajos independientes a principios del siglo XX Albert Einstein propuso su Teoría de la Relatividad General en la que se deduce que el universo no debe ser estático, sino


Albert Einstein


Edwin Hubble


Georges Lemaître



que se encuentra en expansión, sin embargo, esto no coincidía con lo que se creía era realmente un universo estático, de esta manera Einstein introdujo en su formula la constante cosmológica para adecuarla a las teorías vigentes.

Vesto Slipher, miembro del observatorio Lowell bajo las órdenes del célebre Percival Lowell, fue encargado de estudiar el movimiento circular de las nubes de gas durante la formación de estrellas, teoría que era defendida por su jefe. Encontró aparte de la rotación de dichas nebulosas un corrimiento al rojo persistente en sus espectros, este hallazgo se debió a que el efecto Doppler indica que las longitudes de onda emitidas por un objeto que se aleja del observador, se alargan corriéndose hacia el rojo en el espectro estudiado. Sin embargo, Slipher no encontró la explicación a su hallazgo.

Fue nuevamente Hubble quien al medir las distancias de 25 galaxias encontró una correlación directa entre su distancia y el grado de corrimiento o en otras palabras la velocidad en que se alejan. Acababa de descubrir la expansión del Universo.

El hombre que unió los hallazgos de Slipher, Hubble y Einstein fue un matemático sacerdote llamado Georges Lemaitre, quien en 1927 publicó un artículo donde desarrollaba la relación del corrimiento al rojo con un universo en expansión.

Posteriormente cuando su artículo se promulgó entre la comunidad científica se comenzó a pensar que si el universo se encuentra en expansión alguna vez todo debió estar unido en un punto de luz al cual llamó singularidad o "átomo primordial" y su expansión "Gran Ruido". Más tarde el astrónomo Fred Hoyle, quien era opuesto a esta propuesta, la llamó despectivamente "Big Bang". Así es como se conoce a la teoría más aceptada actualmente como origen del universo.

En la segunda mitad del siglo XX los progresos en física proporcionaron nuevos tipos de instrumentos astronómicos, algunos de los cuales se han emplazado en los satélites que se utilizan como observatorios en la órbita de la Tierra. Estos instrumentos son sensibles a una amplia variedad de longitudes de onda de radiación, incluidos los rayos gamma, los rayos X, los ultravioletas, los infrarrojos y las regiones de radio del espectro electromagnético.

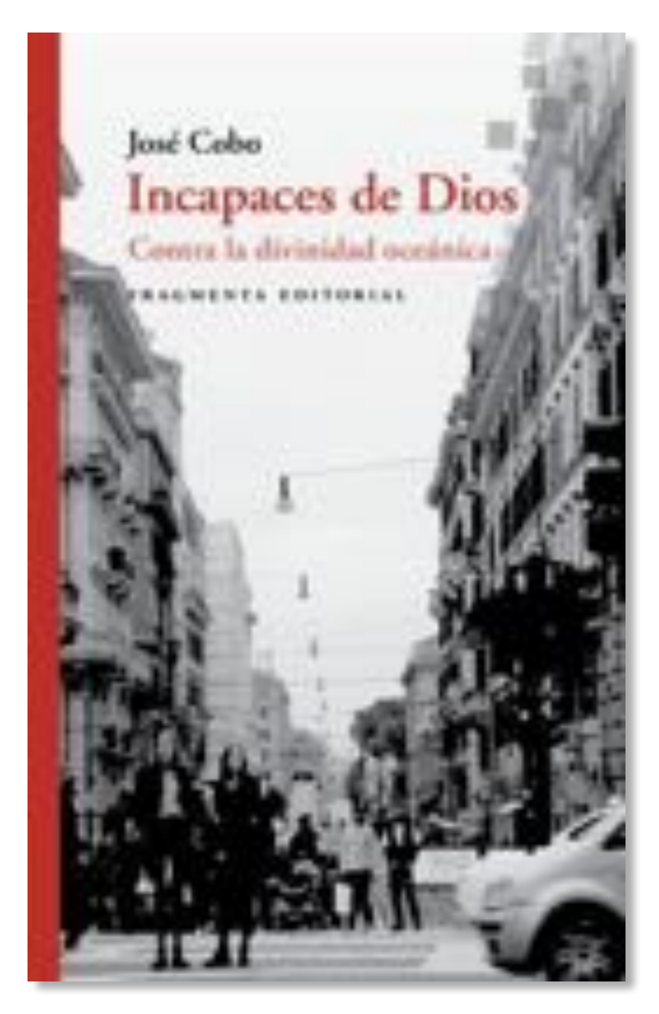
Los astrónomos no sólo estudian planetas, estrellas y galaxias, sino también plasmas (gases ionizados calientes) que rodean a las estrellas dobles, regiones interestelares que son los lugares de nacimiento de nuevas estrellas, granos de polvo frío invisibles en las regiones ópticas, núcleos energéticos que pueden contener agujeros negros y radiación de fondo de microondas, que puede aportar información sobre las fases iniciales de la historia del Universo.

En la actualidad conocemos que vivimos en un sistema solar localizado en la periferia de la vía Láctea compuesta por miles de millones de soles, la cual hace parte de un conjunto galáctico llamado grupo local, el cual, a su vez, se localiza en un supercúmulo de galaxias distribuidas por un universo de más de 15 mil millones de años luz que se encuentra en expansión. ***R***

Incapaces de Dios

Contra la divinidad oceánica

Por José Cobo



EDITORIAL FRAGMENTA
www.fragmenta.cat

El sujeto moderno no puede tomarse honestamente en serio la creencia en una divinidad antropomórfica a la que dirigirse como a un tú, y por ello no es casual que termine decantándose por el panteísmo, cuando menos implícito, de las espiritualidades sin credo. Y es que donde Dios es el Uno-todo no hay alteridad que valga.

Sin embargo, la predicación cristiana supuso en sus orígenes una crítica frontal a lo que se entiende religiosamente por Dios. Un Dios que cuelga de un madero y que depende de la respuesta del hombre a su inmolación para llegar a ser el que es no es sencillamente homologable a la divinidad que permanece en las alturas a la espera del ascenso del hombre. Un Dios que se identifica con aquel que fue crucificado como un maldito de Dios no puede valer como un dios al uso. El Dios que se revela en el Gólgota no acaba de hacer buenas migas con el dios de la religión. Es más: un Dios que no admite otra imagen que la de un crucificado en nombre de Dios es un oxímoron para el imaginario religioso. El cristianismo supone, en última instancia, una carga explosiva en la línea de flotación del barco típicamente religioso

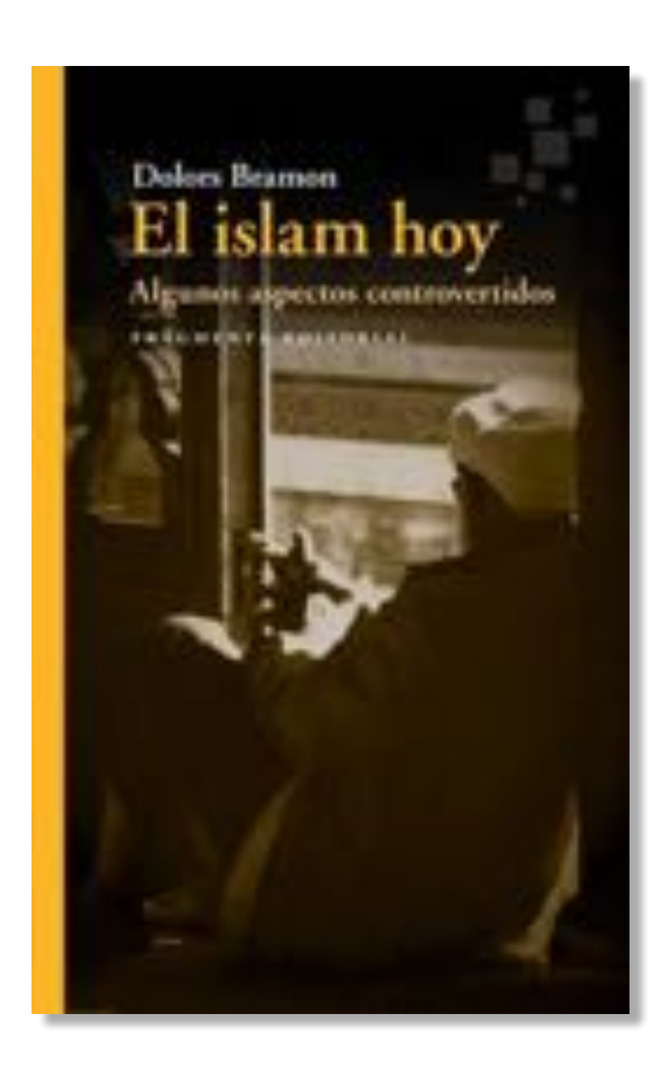
José Cobo (Lleida, 1962) es licenciado en filosofía por la Universidad de Barcelona. Desarrolla su carrera docente en el Colegio de San Ignacio-Sarriá, donde imparte clases de historia de la filosofía. Su trabajo intelectual se centra en la necesidad de recuperar la dignidad epistemológica de la tradición cristiana sin caer en el antiguo fideísmo y en constante diálogo con, por un lado, la crítica moderna de lo trascendente, en particular la que encontramos en los escritos de Nietzsche, y, por otro, con las tendencias transconfesionales vigentes hoy en día. Su pensamiento es por un lado heredero de la teología de Karl Barth, Jürgen Moltmann y Eberhard Jüngel, así como del pensamiento judío de Franz Rosenzweig, Walter Benjamin y, sobre todo, Emmanuel Lévinas. Escribe diariamente en el blog La modificación. Es miembro de Cristianisme i Justícia, donde, desde hace unos años, imparte cursos sobre la significación y vigencia de la fe cristiana.



El islam hoy

Algunos aspectos controvertidos

Por Dolors Bramon



EDITORIAL FRAGMENTA
www.fragmenta.cat

Este libro pretende ser una herramienta que permita orientarse con rigor y profundidad en algunos de los aspectos más controvertidos relacionados con el islam y su inserción en el mundo contemporáneo.

La obra establece con claridad la terminología apropiada para hablar del islam, de forma que conceptos como jihad o sharía se presentan con una precisión que contrasta con el uso que habitualmente se hace de ellos en los medios de comunicación.

Otros temas de la obra son la falacia de la condena a muerte por adulterio; las huríes en el paraíso islámico; verdades y mentiras sobre la mujer en el islam; el islam como arma contra la violencia de género; la sexualidad, el derecho a escoger el marido, la dote y la maternidad; reflexiones acerca de Europa y el Mediterráneo islámico, y el concepto de civilización islamocristiana.

Dolors Bramon (Banyoles, 1943) es doctora en filología semítica y en historia medieval y profesora emérita de estudios árabes e islámicos de la Universidad de Barcelona. Es miembro emérito del Instituto de Estudios Catalanes y profesora del Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona. Trabaja en los ámbitos de las minorías religiosas y del pasado islámico de las tierras catalanohablantes desde el punto de vista histórico y filológico. Es autora, entre otras obras, de *Una introducción al islam. Religión, historia y cultura* (2002), *Ser mujer y musulmana* (2009), *En torno al islam y las musulmanas* (2010), *El islam político* (2017) y *El Corán. Una inmersión rápida* (2018). También ha escrito mucho sobre temas árabes e islámicos en los medios de comunicación. En Fragmenta ha publicado *El islam hoy. Algunos aspectos controvertidos* (2019).





20 de noviembre

Día Universal del Niño

Promover el bienestar de todas las niñas y niños

El 20 de noviembre es un día importante para la infancia: se celebra el Día Universal del Niño y se conmemoran los aniversarios de la adopción de la Declaración Universal de los Derechos del Niño (1959) y de la aprobación de la Convención de los Derechos del Niño (1989).

Esta Convención, el más universal de los tratados internacionales, establece una serie de derechos para los niños y las niñas, incluidos los relativos a la vida, la salud y la educación, el derecho a jugar, a la vida familiar, a la protección frente a la violencia y la discriminación, y a que se escuchen sus opiniones.

Todos los miembros de nuestra sociedad —padres y madres, personal docente y sanitario, dirigentes gubernamentales, líderes religiosos, personalidades de la política, el mundo empresarial, la sociedad civil y los medios de comunicación— desempeñan un papel clave en promover el bienestar de la infancia.